Cuaderno 48

EDMUND HUSSERL

LAS CONFERENCIAS DE PARÍS

INTRODUCCIÓN A LA FENOMENOLOGÍA TRASCENDENTAL

Presentación, traducción y notas
de
ANTONIO ZIRIÓN



UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO
MÉXICO 1988

INSTITUTO DE INVESTIGACIONES FILOSÓFICAS

Colección: CUADERNOS
Director: DR. LEÓN OLIVÉ
Secretaria: MTRA. CORINA YTURBE

Título original:

Die Pariser Vorträge
Publicado en *Cartesianische Meditationen und Pariser Vorträge, Husserliana (Edmund Husserl Gesammelte Werke)*, Band I.

Primera edición en alemán: 1950.
*
Primera edición en español: 1988.

Circuito Mario de la Cueva
Ciudad de la Investigación en Humanidades
Ciudad Universitaria, 04510 México D.F.

INSTITUTO DE INVESTIGACIONES FILOSÓFICAS

Impreso y hecho en México

ISBN–968-36-0455-2

PRESENTACIÓN

Si bien de manera parcial, el público de lengua española conoce desde 1942, gracias a la traducción incompleta de José Gaos, las *Meditaciones cartesianas* de Husserl,[1] obra en que su autor se proponía ofrecer una exposición comprensiva de los problemas fundamentales de su fenomenología trascendental y de los objetivos filosóficos de esta ciencia,[2] y de la cual quiso hacer su "'principal obra' sistemática".[3] En 1979 apareció por vez primera una traducción completa de la obra, basada en la edición alemana citada,[4] y todavía en 1986 se publicó una segunda edición de la versión de Gaos, esta vez completada con una nueva traducción de la Meditación Quinta.[5] Sin embargo, hasta ahora se había dejado

[1] Edmund Husserl, *Meditaciones cartesianas*, Prólogo y traducción de José Gaos, El Colegio de México, 1942. Falta en esta edición la Meditacion Quinta (y última), que Gaos perdió después de haber traducido.

[2] Véase la Introducción de Strasser en Edmund Husserl, *Cartesianische Meditationen und Pariser Vorträge*, Edición e introducción del Prof. Dr. S. Strasser: *Husserliana*, Tomo I, Martinus Nijhoff, La Haya, 2a. edición, 1973. Ésta es la edición sobre la que está hecha la traducción; nos referiremos a ella en estas notas como H I.

[3] Véase Karl Schuhmann, *Husserl-Chronik (Husserliana, Dokumente*, Tomo I), Martinus Nijhoff, La Haya, 1977, p. 355.

[4] Esta traducción es *Meditaciones cartesianas*, Introducción, traducción y notas de Mario A. Presas, Ediciones Paulinas, Madrid. Además del texto de las *Meditaciones*, incluye las "Observaciones" que Roman Ingarden envió a Husserl, incluidas también en H I. Hay otra edición de la versión de Presas en Editorial Tecnos, Madrid, 1986.

[5] *Meditaciones cartesianas*, Prólogo de José Gaos, Traducción de José Gaos y Miguel García-Baró, Fondo de Cultura Económica, 2a. edición, aumentada y revisada, México, 1986. ("Segunda" edición respecto de la citada en la nota 1.)

de lado el texto de las conferencias que Husserl dio en París en 1929 con el título "Introducción a la fenomenología trascendental", cuyo éxito lo impulsó a tomarlas como base para redactar las *Meditaciones* y que constituyen por ello el germen mismo de esta obra.

Estas Conferencias de París, que se publican ahora por primera vez en español, fueron reconstruidas a partir de los manuscritos originales de Husserl por el Dr. Stephan Strasser y publicadas como texto inicial en el ya citado primer tomo de la colección *Husserliana* en 1950. La ocasión para darlas surgió de la invitación que Husserl, como miembro correspondiente de la *Académie Française*, recibió del *Institut d'Études germaniques* y la *Société Française de Philosophie.* Las Conferencias (dos conferencias "dobles", cada una compuesta de dos lecciones) tuvieron lugar los días 23 y 25 de febrero de 1929 en el Anfiteatro Descartes de la Sorbona. Husserl se sirvió para darlas de la lengua alemana, pero había redactado una sinopsis cuya traducción francesa (el "Sommaire des leçons") se repartió al público. El primer volumen de *Husserliana* reproduce también, "por razones de integridad",[6] dicha sinopsis, tanto en su texto original como en su versión francesa. Nosotros publicamos aquí la traducción al español de *ambas* versiones de la sinopsis, pero no solamente por razones de integridad: entre ellas se advierten diferencias que vale la pena considerar, sobre todo si se tiene en cuenta la importancia de la ocasión y el hecho de que muchos de los asistentes no tuvieron más acceso a las palabras de Husserl que el que ese "Sommaire" podía brindarles.[7]

La ocasión fue importante porque en ella se dirigía al público francés ilustrado (y en especial filosóficamente ilustrado) el máximo representante de la filosofía alemana contemporánea y fundador de la fenomenología, y porque se dirigía a él (y desde él, como dice Gaos, al mundo)[8] pre-

[6] H I, p. xxiii.

[7] Una diferencia, y quizá no la menos considerable, es por ejemplo el énfasis tipográfico que la versión francesa concede a la palabra "ego".

[8] Véase el prólogo de Gaos (titulado "Historia y significado") a la

cisamente para anunciarle la posibilidad de realizar, con la fenomenología, la idea cartesiana (y por ello, en cierto modo, "francesa") de una filosofía como ciencia universal que parte de una fundamentación absoluta. Las Conferencias, en efecto, presentan a la fenomenología como una ciencia que se apoya en una suerte de radicalización del método cartesiano de la duda universal, y llegan a llamarla un "cartesianismo del siglo XX", a la vez que señalan cuál es el paso decisivo que la aparta de Descartes, cuál es la "novedad" fundamental de la fenomenología. Así pues, Husserl, que "a los ojos del gran público no era a la sazón tanto el autor de las poco comprendidas *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica*[9] como el de los 'Prolegómenos a la lógica pura' y como tal el victorioso contendiente del psicologismo", [10] aprovechó la oportunidad que se le ofrecía para resumir las ideas que conducen a la fundación de la fenomenología trascendental, dar una visión panorámica de su contenido, sus métodos y su problemática, y aclarar su papel fundamental en el campo de la filosofía y de la ciencia. Con ello, la fenomenología alcanzaba una trascendencia y una universalidad de las que carecía en las primeras y más conocidas obras de Husserl, y que para muchos, por lo tanto, resultaban novedosas. Como quiera que sea, las Conferencias concentraron desde luego el interés del público filosófico, y la visita de Husserl a París (y días más tarde a Estrasburgo)[11] suscitó discusiones e intercambios de

edición citada en la nota 1, p. xvii.

[9] Ésta es la primera obra en que Husserl expone global y sistemáticamente la fenomenología. 1a. edición alemana: 1913. Versión española: F.C.E., México, 1949; 3a. edición, 1986. Traducción de José Gaos.

[10] Los "Prolegómenos a la lógica pura" forman la primera parte de las *Investigaciones lógicas*, obra escrita antes de que Husserl alcanzara una definitiva determinación de la fenomenología. Los "Prolegómenos" fueron publicados en 1900; su *leitmotiv* es la célebre crítica del psicologismo lógico y la defensa de una lógica "pura". Las *Investigaciones lógicas* se publicaron en español en 1929 (Revista de Occidente, Madrid) en traducción de Manuel G. Morente y José Gaos. Las palabras que entrecomillamos son de Strasser, H I, p. xxii.

[11] También en Estrasburgo dio Husserl, a iniciativa de Jean Héring, dos conferencias dobles. Aparentemente, su contenido, aunque empa-

ideas que tuvieron una gran significación para la difusión de la fenomenología fuera de Alemania.[12]

De la posterior revisión de las Conferencias, de la tarea de subsanar sus deficiencias, llenar las lagunas de sus argumentaciones, apuntalar y desarrollar sus breves exposiciones esquemáticas, desatar sus elipsis, surgieron finalmente las *Meditaciones cartesianas*, obra que aspiraba a ser una introducción sistemática y definitiva a la fenomenología trascendental. Apenas viene al caso mencionar que Husserl no quedó enteramente satisfecho con su trabajo, y que ésta fue una de las razones de que no apareciera durante su vida una edición alemana de las *Meditaciones.*[13] El hecho es que esta obra, por su carácter introductorio, por su virtud sintética o sinóptica, por la situación histórica y sistemática en que coloca a la fenomenología, ha sido y quizá sigue siendo hoy en día la más conocida y estudiada de las obras de Husserl, por lo menos entre estudiantes y profesores de filosofía no especializados.

No me adentraré más en el tema de la significación histórica y filosófica de las *Meditaciones* (y su antecedente: las Conferencias de París) ni en el de su lugar dentro del pensamiento y la producción filosófica de Husserl, y tampoco haré mayores referencias a su contenido doctrinal. Lo que aquí cabría decir al respecto está dicho en los prólogos de Gaos y Presas en sus respectivas versiones de las *Meditaciones* citadas arriba. Cabe señalar, sin embargo, que a pesar

rentado con el de las de París, no fue idéntico a éste. En particular, es probable que los pasajes sobre la experiencia del otro, la "intrafección", el *alter ego*, la intersubjetividad, etc., no formaran parte del texto original de las Conferencias de París y que hayan sido incorporados a él en Estrasburgo. Véase la Introducción de Strasser en H I, p. xxiv, y, más adelante, la nota 104 del Apéndice crítico.

[12] Escucharon a Husserl en París o Estrasburgo —o, si no, al menos participaron en las discusiones en torno a las conferencias durante la visita de Husserl— Lévy-Bruhl, Lichtenberger, Andler, X. Léon, E. Meyerson, Jean Cavaillès, Emmanuel Levinas, Gabriel Marcel, Eugène Minkowski, J. Patočka, A. Koyré, J. Hering, Émile Baudin, Émile Goblot, Albert Schweitser, Leon Chestov. (Véase Schuhmann, *op. cit.*, pp. 341-343.)

[13] En vida de Husserl sólo apareció la versión francesa, en traducción de E. Levinas y G. Pfeiffer: *Méditations cartésiennes*, A. Colin, París, 1931.

de la estrechísima relación que, como se ve, existe entre las Conferencias y las *Meditaciones*, es decir, a pesar de que aquéllas pueden considerarse como una primera versión de éstas, no creemos que haya razones que hagan que una traducción de las Conferencias no sea bienvenida. Es cierto que todos los temas tratados en éstas se encuentran expuestos en las *Meditaciones* en forma más detallada y sistemática. No obstante, las Conferencias no están incluidas "textualmente" en las *Meditaciones*[14] (aunque muchos de sus pasajes lo estén), de tal manera que pudiera hacerse una edición de las Conferencias sólo identificando y señalando en el texto de las *Meditaciones* los fragmentos que pertenecían a aquéllas. Debemos citar aquí las palabras de Strasser:

> Lo que ha llevado al editor a este trabajo [el de reconstruir el texto original de las Conferencias] no ha sido solamente un interés histórico, sino también el hecho de que las Conferencias de París son ricas en formulaciones claras, concisas y fáciles de retener en la memoria, que vale la pena conservar. Quien esté poco familiarizado con la terminología, el lenguaje y el estilo de Husserl, hará bien en leer primero las Conferencias de París, antes de enfrascarse en las estructuras proposicionales más completas, y por ello con frecuencia prolijas e intrincadas, de las "Meditaciones cartesianas".[15]

Husserl mismo afirmó que en las Conferencias de París se propuso "eludir exposiciones difíciles",[16] y aunque ésta haya sido para él una de las causas del carácter "fragmentario" y en última instancia "insatisfactorio" de las Conferencias, sus oyentes pudieron —así como nosotros podemos ahora— beneficiarnos de ese propósito. Las Conferencias representan, pues, en comparación con las *Meditaciones*, una introducción a la fenomenología mucho más breve, relativamente más sencilla y accesible, ligeramente más provocativa, si bien menos

[14] Aunque así lo afirme Mario A. Presas en su edición de las *Meditaciones* (p. 25). Refiriéndose a las Conferencias de París, Presas escribe: "Estas conferencias no fueron traducidas en la presente edición, por cuanto las mismas se encuentran textualmente en las *Meditaciones cartesianas*, sólo que ampliadas y profundizadas."

[15] H I, p. xxiv.

[16] Citado por Schuhmann, *op. cit.*, p. 345.

elaborada y completa.

Es innegable, sin embargo, que también las Conferencias son un texto muy exigente. No estaban dirigidas a un público sin preparación filosófica, y difícilmente podrá seguirlas sin tropiezos un estudiante que se inicie con ellas en la fenomenología si no cuenta con ayuda. Sin habernos propuesto como tarea sistemática la aclaración de la obra, esperamos que las notas que insertamos en algunos lugares sirvan para facilitar la comprensión. En todo caso, esta traducción se propone empezar a remediar la falta de este tipo de obras breves e introductorias entre las traducciones de Husserl al español, falta que, principalmente en medios académicos, era demasiado sensible.

Lo que tenemos que decir acerca de nuestra traducción está expuesto en el *Glosario* que incluimos al final del volumen. Todas las "notas del traductor" están indicadas con asteriscos. Las llamadas numeradas remiten a las notas del *Apéndice crítico*; éstas constituyen una selección de las notas del Apéndice crítico (*Textkritischer Anhang*) de la edición alemana, notas cuyo cometido es consignar todas las añadiduras, supresiones, sustituciones o anotaciones de cualquier índole hechas o autorizadas por Husserl sobre el manuscrito original, o bien las divergencias entre el mismo manuscrito y el texto publicado debidas al editor.

Al margen se encontrarán, *entre corchetes*, las referencias de la parte de las *Meditaciones cartesianas* que *corresponde* al pasaje de las Conferencias señalado (el número romano es el número de "Meditación", y el arábigo es el número de parágrafo),[17] y *entre diagonales*, el número de página del tomo I de *Husserliana*, en el cual se basa la traducción (el trazo diagonal dentro del texto marca aproximadamente el principio de la página). Por otra parte, hemos respetado los paréntesis angulares que enmarcan a algunas palabras en el texto original, aunque no encontramos indicación alguna acerca de su significación o finalidad.[18]

[17] Esta *correspondencia*, así como la ya mencionada *división* de las conferencias en cuatro "lecciones", están tomadas de H I.

[18] Una observación sobre la tipografía: ponemos en VERSALITAS lo que H I trae en c o m p o s i c i ó n e s p a c i a d a; en *cursivas*, lo que en

La traducción de la versión francesa de la *Sinopsis* es de Claudia Martínez U. Las dos "Notas del Traductor" que se hallan en ella se deben, obviamente, al autor de esa versión francesa.

Quiero agradecer a Elizabeth Corral su amistosa colaboración en la redacción definitiva del texto y a Constance Kolka su entusiasmo, su ejemplar generosidad y la inmensa cantidad de horas dedicadas a una revisión exhaustiva de la traducción.

H I está en *cursivas*. No ponemos en cursivas las palabras extranjeras (latinas) que en H I no se encuentran así.

LAS CONFERENCIAS DE PARÍS

(I)

/Por razones particulares me llena de alegría poder hablar sobre la nueva fenomenología en esta venerabilísima sede de la ciencia francesa. Ningún filósofo del pasado ha influido tan decisivamente en el sentido de la fenomenología como el más grande pensador de Francia, René Descartes. A él tiene ella que honrarlo como su verdadero patriarca. Hay que decir expresamente que el estudio de las meditaciones cartesianas ha intervenido muy directamente en la renovación de la fenomenología naciente y le ha dado la forma de sentido que ahora tiene y por la cual está casi permitido llamarla un nuevo cartesianismo, un cartesianismo del siglo XX. [§ 1] /3/

En estas circunstancias, bien puedo estar seguro de antemano del interés de ustedes, si me refiero a aquellos motivos de las *Meditationes de prima philosophia* a los que, según creo, corresponde una significación eterna, y señalo a continuación la transformación e innovación en que se origina lo característico del método y la problemática fenomenológicos.

Todo principiante en filosofía conoce el notable curso de pensamientos de las meditaciones. Su meta es, como recordamos, una reforma completa de la filosofía, comprendida en ella la de todas las ciencias. Pues éstas son solamente miembros dependientes de la ciencia universal única: de la filosofía. Sólo en su unidad sistemática pueden ellas alcanzar una racionalidad genuina —de la cual carecen tal como

hasta ahora se han desarrollado. Se requiere una reconstrucción radical que SATISFAGA la idea de la filosofía como UNIDAD UNIVERSAL DE LAS CIENCIAS en la unidad de una FUNDAMENTACIÓN ABSOLUTAMENTE RACIONAL.[1] En Descartes esta exigencia de reconstrucción se traduce en una filosofía vuelta hacia la subjetividad. Este giro subjetivo se lleva a cabo en dos etapas.

/4/ /En primer término: todo aquel que seriamente quiera llegar a ser filósofo, tiene que retraerse en sí mismo una vez en la vida e intentar, dentro de sí mismo, el derrocamiento de todas las ciencias[2] predadas y su reconstrucción. La filosofía es un asunto enteramente personal de quien filosofa. Se trata de SU *sapientia universalis*, esto es, de SU saber que aspira a lo universal —pero de un saber genuinamente científico, del cual él pueda desde el comienzo y en cada paso responder absolutamente con SUS razones absolutamente intelectivas.* Sólo puedo llegar a ser filósofo genuino mediante mi libre decisión de dirigir mi vida hacia esta meta. Una vez que me he decidido a ello, y elegido por ende el derrocamiento y el comienzo a partir de la pobreza absoluta, lo primero es naturalmente examinar** cómo podría encontrar el comienzo absolutamente seguro y el método de la marcha, faltándome todo apoyo de la ciencia predada. Las meditaciones cartesianas no pretenden ser, pues, un asunto privado del filósofo Descartes, sino el prototipo de las meditaciones necesarias para todo filósofo que de nuevo comience.***

Si ahora nos fijamos en el contenido de las meditaciones, tan extraño para nosotros, los hombres de

* "Intelectivas" = *einsichtigen*. Véase el glosario bajo *Einsicht*.

** "Examinar" = *besinnen*. Véase el glosario.

*** En la ambigüedad de esta formulación (que puede referirse al comienzo *de la filosofía* y al comienzo *del filósofo*) puede quizá advertirse uno de los contenidos de las meditaciones de Descartes que Husserl quiere rescatar y asumir: ambos comienzos coinciden: sólo puede empezar genuinamente a filosofar quien decida comenzar de nuevo la filosofía.

hoy, se efectúa en él de inmediato un RETROCESO AL EGO FILOSOFANTE en un segundo y más profundo sentido. Es el conocido y memorable retroceso al ego de las *cogitationes* puras. Es éste el ego que se encuentra como lo único apodíctica y ciertamente existente, mientras que pone fuera de validez la existencia del mundo, pues no está asegurada contra una duda posible.

Ahora este ego lleva a cabo ante todo un filosofar seriamente solipsista. Busca caminos apodícticamente ciertos, por los cuales se haga accesible en la interioridad pura una exterioridad objetiva [*ob*].* Ello ocurre en Descartes de la conocida manera consistente en inferir primero la existencia y *veracitas* de Dios, y luego, por medio de ellas, la naturaleza objetiva [*ob*], el dualismo de las sustancias, en suma, la base objetiva [*ob*] de las ciencias positivas y éstas mismas. Todas las inferencias se realizan siguiendo el hilo conductor de principios que son inmanentes, innatos en el ego.

Hasta aquí Descartes. Preguntamos ahora: ¿Vale realmente la pena inquirir críticamente si estos pensamientos tienen una significación eterna? /¿Son apropiados para infundir fuerzas vitales a nuestro tiempo? [§ 2] /5/

Es grave en todo caso que las ciencias positivas, que debían experimentar mediante estas meditaciones una fundamentación absolutamente racional, se hayan preocupado tan poco de ellas. Ciertamente, en nuestro tiempo dichas ciencias se sienten, a pesar del brillante desarrollo de estos tres siglos, muy entorpecidas debido a la falta de claridad de sus fundamentos. Pero en la renovación del conjunto de sus conceptos fundamentales no se les ocurre, sin embargo, echar mano de las meditaciones cartesianas.

Por otro lado, tiene desde luego mucho peso el que las meditaciones hayan hecho época en la filosofía en un sentido enteramente único, y justamente en

* "Objetiva" = *objektive*. Véase el glosario bajo *Objekt*.

virtud de su retroceso al *ego cogito*. Descartes inaugura en efecto una filosofía de especie completamente nueva. Modificando todo su estilo, ésta da un giro radical desde el objetivismo [*ob*] ingenuo hacia un SUBJETIVISMO TRASCENDENTAL, el cual, en tentativas siempre nuevas y, no obstante, siempre insuficientes, procura alcanzar una configuración final pura. ¿No entrañará esta continua tendencia un sentido eterno, y para nosotros una gran tarea que nos es impuesta por la historia misma y en la que estamos todos llamados a colaborar?

Nos da que pensar la dispersión de la filosofía actual en su desconcertada laboriosidad. ¿No hay que atribuirla al hecho de que en ella las fuerzas motrices que irradian las meditaciones de Descartes han perdido su primigenia vitalidad? ¿No sería el único renacimiento fructífero el que reanimara estas meditaciones, no para adoptarlas, sino ante todo para descubrir el sentido más profundo de su radicalismo en el retroceso al *ego cogito* y los valores eternos que de ahí brotan?

En todo caso, con ello se indica el camino que ha conducido a la fenomenología trascendental.

Vamos ahora a recorrer juntos este camino. A la manera cartesiana, llevemos a cabo meditaciones como filósofos que comienzan radicalmente: naturalmente, transformando de modo constante y crítico las viejas meditaciones cartesianas. Lo que en éstas era mero proyecto germinal, debe ser libremente desplegado.[3]

[I, § 3] [4]Empezamos, pues, cada uno para sí y en sí, con
/6/ la /decisión de poner fuera de validez a todas las ciencias que nos son pre-dadas. No renunciamos a la meta rectora de Descartes de una fundamentación absoluta de la ciencia, pero por el momento no debe presuponerse como un prejuicio ni siquiera su posibi-
[§ 4] lidad. Nos conformamoscon colocarnos en el interior del proceder de las ciencias y extraer de él su ideal de cientificidad como aquello a lo que ella, a lo que

la ciencia aspira.[5] Según su propósito, no debe valer como realmente científico nada que no esté fundamentado mediante evidencia perfecta, esto es, que no pueda acreditarse MEDIANTE RETROCESO A LAS COSAS [*Sachen*]* O ESTADOS DE COSAS MISMOS EN LA EXPERIENCIA Y LA INTELECCIÓN PRIMIGENIAS. Guiados por ello, nosotros filósofos que comenzamos, nos [§ 5]
imponemos[6] el principio de juzgar sólo con evidencia y de revisar críticamente la evidencia misma, y esto también, como se comprende de suyo,** con evidencia. Si al comienzo hemos puesto fuera de validez a las ciencias, estamos entonces en la vida precientífica, y en ella no faltan tampoco, claro está, evidencias, inmediatas y mediatas. Esto, y nada más, es lo que de momento tenemos.

De ahí surge la primera cuestión para nosotros: ¿No podemos ofrecer evidencias inmediatas y apodícticas, y, por cierto, primeras en sí, es decir, de tal índole que tengan que preceder necesariamente a todas las demás evidencias?

Entregándonos a esta cuestión en la meditación, [§ 7]
parece ante todo presentarse como de hecho la primera en sí de todas las evidencias, y como apodíctica, la de la existencia del mundo. Todas las ciencias, y ya antes que ellas la vida activa, se refieren al mundo. ANTES QUE TODO, LA EXISTENCIA DEL MUNDO ES COMPRENSIBLE DE SUYO —tanto, que nadie puede pensar en enunciarla expresamente en una proposición.*** Tenemos ciertamente la continuada experiencia del mundo, en la cual este mundo está ante nuestros ojos existiendo ininterrumpida e incuestionablemente. [7]Pero, ¿es esta evidencia de experiencia, a pesar de ser comprensible de suyo, realmente apodíctica, y es realmente la primera en sí, la que precede a todas las demás? Tendremos que negar

* Véase el glosario bajo *Sache*.

** "Como se comprende de suyo" = *selbstverständlich*. Véase el glosario.

*** Husserl aligeró esta frase en las *Meditaciones cartesianas*: "tanto, que nadie pensará en...".

ambas cosas. ¿No se muestra en algunos de sus detalles como ilusión de los sentidos? ¿No ocurre que aun el nexo entero de experiencia que puede abarcarse con la vista unitariamente,* resulte desvalorizado como mero sueño? No vamos aquí a tomar en consideración el intento que hizo Descartes por probar la posibilidad de pensar el no-ser del mundo —a pesar de que éste sea experimentado constantemen-
/7/ te—, intento guiado por una crítica demasiado /descuidada de la experiencia sensible. Nosotros mantenemos solamente que con vistas a una fundamentación radical de la ciencia, la evidencia de la experiencia requiere primero, en todo caso, de una crítica de su validez y su alcance, y que por ende no nos está permitido tomarla como incuestionable e inmediatamente apodíctica. De acuerdo con ello, no basta poner fuera de validez a todas las ciencias que nos son pre-dadas y tratarlas como prejuicios; también tenemos que despojar de su validez ingenua a su base universal: la de la experiencia del mundo. El ser del mundo no puede ser ya para nosotros[8] un hecho comprensible de suyo, sino solamente, él mismo, un PROBLEMA DE VALIDEZ.

¿Acaso nos sigue quedando ahora una base de ser, una base para juicios y evidencias cualesquiera, para poder fundamentar sobre ella —y apodícticamente— una filosofía universal? ¿No es el mundo el título para el universo de lo existente en general? ¿No resultará finalmente que el mundo no es en modo alguno la base de juicio primera en sí,[9] sino que más bien con su existencia ya está presupuesta una base de ser anterior en sí?

[§ 8] Aquí damos ahora, siguiendo enteramente a Descartes, el gran giro que, correctamente efectuado, conduce a la SUBJETIVIDAD TRASCENDENTAL: el giro hacia el *ego cogito* como BASE DE JUICIO ÚLTIMA y apodícticamente cierta, sobre la cual ha de fundarse

* Esto es, en palabras más simples, el conjunto de todo lo percibido (experimentado) en un momento dado.

toda filosofía radical.

Reflexionemos: como filósofos que meditamos radicalmente no tenemos ahora ni una ciencia válida para nosotros ni un mundo existente para nosotros. En lugar de existir pura y simplemente, esto es, de tener validez para nosotros de un modo natural en la creencia en el ser propia de la experiencia, el mundo es ahora para nosotros solamente una mera pretensión de ser. Esto concierne también a todo otro yo, de manera que, bien mirado, no podemos hablar legítimamente en el plural comunicativo. Los otros hombres y animales me son dados solamente[10] en virtud de la experiencia sensible, de cuya validez no puedo servirme, puesto que también está en cuestión. Naturalmente, con los otros pierdo también, íntegras, las formaciones de la socialidad y de la cultura; en suma, el mundo [11] concreto entero es para mí, en vez de existente, sólo fenómeno de ser. Pero sea cual fuere el resultado de la pretensión de realidad de este fenómeno de ser, el ser o la ilusión, él mismo, como fenómeno mío, no es ciertamente una nada, sino /8/ precisamente lo que hace por todas partes posible para mí el ser y la ilusión. Y de nuevo: si me abstengo, como libremente podría hacer y como hice, de toda creencia de experiencia, de manera que para mí el ser del mundo de la experiencia quede fuera de validez, entonces ciertamente este abstenerme es lo que es en sí junto con la corriente entera de la vida experimentante y todos sus fenómenos singulares, las cosas que aparecen, los prójimos que aparecen, los objetos [ob] culturales, etc.[12] Todo permanece como era, sólo que yo no lo tomo simplemente como existente, sino que me abstengo de toda toma de posición respecto del ser y la ilusión. También tengo que abstenerme del resto de mis menciones,* juicios, de mis tomas de posición valorativas referentes al mundo, puesto que presuponen el ser del mundo, y tampoco para

* "Menciones" = *Meinungen*. Véase el glosario bajo *meinen*.

ellos[13] el abstenerme significa su desaparición,[14] a saber, como meros fenómenos.*

Así pues, esta inhibición universal de toda toma de posición sobre el mundo objetivo [*ob*], que llamamos EPOJÉ FENOMENOLÓGICA, se convierte precisamente en el medio metódico mediante el cual me aprehendo puramente como aquel yo y aquella vida de conciencia en los cuales y mediante los cuales** el mundo objetivo [*ob*] en su totalidad es para mí y es como precisamente es para mí. Todo lo mundano, todo ser espacio-temporal es para mí[15] gracias a que yo lo experimento, lo percibo, lo recuerdo, pienso de cualquier modo en él, lo juzgo, lo valoro, lo deseo, etc. Como es sabido, Descartes designa todo ello con el título *cogito*. El mundo no es para mí en general nada más que el que en tales *cogitationes* existe concientemente y vale para mí. EXCLUSIVAMENTE POR TALES COGITATIONES TIENE EL MUNDO TODO SU SENTIDO Y SU VALIDEZ DE SER. En ellas transcurre toda mi vida mundana.[16] Yo no puedo ponerme a vivir, a experimentar, a pensar, a valorar y actuar, dentro de ningún otro mundo, dentro de un mundo que no tenga en mí[17] y por mí mismo sentido y validez. Si me sitúo por encima de esta vida entera y me abstengo de todo llevar a cabo cualquier creencia en el ser que tome directamente al mundo como existente —si dirijo mi mirada exclusivamente a esta misma vida como conciencia DEL mundo—, me obtengo como el ego puro con la corriente pura de mis cogitationes.

No me obtengo acaso como un fragmento del mundo, pues he puesto fuera de validez al mundo de un

* La lectura de las notas 13 y 14 del Apéndice crítico resulta indispensable para la correcta comprensión del texto.

** En el original ambos relativos están en singular; la frase diría literalmente: "en el cual y mediante el cual..." Además de que en alemán *Ich* (*yo*) y *Leben* (*vida*) tienen el mismo género (neutro), se advierte en las Conferencias la intención de tratar —al menos gramaticalmente— ambos sustantivos ("yo" y "vida de conciencia" o "vida de yo") como uno solo.

modo universal; no como /el yo hombre aislado, sino /9/
como el yo en cuya vida de conciencia precisamente el mundo entero y yo mismo como objeto [*ob*] del mundo, como hombre que existe en el mundo, recibe inicialmente su sentido y su validez de ser.

Nos encontramos aquí en un punto peligroso. Parece muy fácil aprehender, siguiendo a Descartes, el ego puro y sus cogitationes. Y sin embargo es como si estuviéramos en la escarpada cresta de un risco y avanzar sobre ella con calma y seguridad decidiera sobre la vida filosófica y la muerte filosófica. [§ 10]
Descartes tuvo la voluntad más pura de liberarse radicalmente de prejuicios. Pero gracias a nuevas investigaciones, y especialmente a las bellas y profundas de los señores Gilson y Koyré, nosotros sabemos cuánta escolástica se desliza en secreto y como prejuicio no aclarado en las meditaciones de Descartes. Pero no sólo eso; ante todo tenemos que mantenernos a distancia de los prejuicios, apenas visibles para nosotros mismos, que se originan en[18] el hecho de dirigir la mirada hacia la ciencia natural matemática, como si bajo el título *ego cogito* se tratara de[19] un axioma fundamental apodíctico, que en unión con otros (que habría que derivar de él) tuviera que suministrar el fundamento de una ciencia deductiva del mundo, una ciencia *ordine geometrico.* En conexión con esto, no puede admitirse en modo alguno como algo comprensible de suyo que en nuestro ego apodícticamente puro hayamos salvado un pequeño cabillo del mundo,* que sería para el yo filosofante lo

* En la frase "*en* nuestro ego...", traducimos literalmente el *in* alemán, que Gaos y Presas en sus sendas versiones de las *Meditaciones cartesianas* traducen como *con.* El *con* pretende tal vez impedir que se lea el *en* con el sentido de *dentro de*, y eludir así la seguramente errónea interpretación del texto (también posible sobre el texto alemán), según la cual Husserl estaría refiriéndose (para rechazarlo) al salvamento de un cabo o trozo del mundo *dentro del ego.* La interpretación correcta es la que identifica, gramaticalmente y según la intención de la frase, al *ego* mismo con ese cabillo del mundo; según ella, Husserl estaría precisamente negando que esa identificación deba

único incuestionable del mundo, y que ahora se trate justamente de inferir el resto del mundo mediante conclusiones bien dirigidas conforme a los principios innatos en el ego.

Esto es lo que por desgracia ocurre en Descartes con el giro aparentemente insignificante, pero fatal, que convierte al ego en la *substantia cogitans*, en el *animus* humano separado, en el miembro inicial de inferencias sometidas al principio causal, en suma, el giro por el cual se convirtió en el padre del absurdo realismo trascendental. Todo ello quedará lejos de nosotros si permanecemos fieles al radicalismo del autoexamen y por ende al principio de la intuición pura, es decir, si no dejamos valer nada que no tengamos dado realmente, y ante todo de modo enteramente inmediato, en el campo del *ego cogito* que se nos abrió por medio de la epojé, es decir, si no hacemos enunciaciones sobre nada que nosotros mismos no *veamos*. En ello ha fallado Descartes, y
/10/ así ocurre que se encuentra ante el más grande /de todos los hallazgos, que en cierta forma lo ha hecho ya, y sin embargo no aprehende su sentido propio, el sentido de la subjetividad trascendental, y no cruza entonces la puerta de entrada que conduce al interior de la filosofía trascendental genuina.

[§ 11] La libre epojé respecto del ser del mundo que aparece y que para mí en general vale como real —como real en la actitud natural anterior— muestra en efecto este hecho, el más grande y el más maravilloso de todos, a saber, que yo, junto con mi vida, permanezco intacto* en mi validez de ser, sea o no sea el

admitirse como algo "comprensible de suyo", negación clave para la fundamentación de la fenomenología trascendental. El *en* debe entenderse, según esto, en el sentido que tiene, por ejemplo, en la frase: "tienes *en* mí a un amigo". Por su parte, el *con*, en mi opinión, no consigue evitar otra posible mala interpretación (pero imposible sobre el texto alemán): en la que se caería al leerlo como *junto con*.

* Hay una falta de concordancia en la oración alemana: *daß ich und mein Leben in meiner Seinsgeltung unberührt bleibt*... El verbo está en tercera persona del singular y el sujeto es un sujeto compuesto que co-

mundo o se decida sobre ello como se decida.[21] Si en la vida natural digo: "Yo soy, yo pienso, yo vivo", eso quiere decir: yo, esta persona humana entre otros hombres en el mundo, que está mediante mi organismo corporal en el nexo real [*real*]* de la naturaleza, en el cual están entonces también incorporadas mis cogitationes, mis percepciones, recuerdos, juicios, etc., como hechos psicofísicos. Así concebidos, soy yo y somos nosotros, hombres y animales, temas de las ciencias objetivas [*ob*]: de la biología, la antropología y la zoología, y también de la psicología. La vida anímica, de la que toda psicología habla, está entendida como vida anímica en el mundo.[22] La epojé fenomenológica que el curso de las meditaciones cartesianas depuradas exige de mí, el filosofante, desconecta de mi campo de juicio la validez de ser del mundo objetivo [*ob*] en general, [23] así como también las ciencias del mundo e incluso ya en cuanto hechos del mundo. PARA MÍ[24] POR ENDE NO HAY NI YO NI ACTOS PSÍQUICOS, [25]FENÓMENOS PSÍQUICOS EN EL SENTIDO DE LA PSICOLOGÍA; así, para mí tampoco hay yo en cuanto hombre, <tampoco> mis propias cogitationes como fragmentos integrantes de un mundo psicofísico. Pero, a cambio, me he ganado a mí, y ahora a mí únicamente, como aquel yo puro con la vida pura y las capacidades puras (por ejemplo, la evidente capacidad: puedo, al juzgar, abstenerme), POR EL CUAL PARA MÍ EL SER DE ESTE MUNDO[26] y el respectivo ser-así, tienen en general sentido y posible validez.[27] Si llamamos al mundo TRASCENDENTE, ya que su eventual no-ser no suprime mi ser puro, sino que lo presupone, llamamos entonces TRASCENDENTAL a este mi ser puro o mi yo puro. Mediante la

rresponde a la primera persona del plural. Traducida literalmente, la oración diría: "que yo y mi vida permanece intacta en mi validez de ser". La nueva versión de este texto en las *Meditaciones cartesianas* lleva el verbo en plural: "...permanecemos intactos en mi validez de ser". Véase la nota ** de la página 10.

* *Real*. Véase el glosario.

/11/ epojé fenomenológica /se reduce el yo humano natural, y, ciertamente, el mío, al trascendental; y esto es lo que hay que entender cuando se habla de la reducción fenomenológica.

(II)

[II, § 12] Aquí se necesitan, sin embargo, nuevos pasos mediante los cuales pueda obtenerse el debido provecho de lo que aquí se ha puesto de manifiesto. ¿Qué puede emprenderse filosóficamente con el ego trascendental? Sin duda, en el orden del conocimiento, su ser precede evidentemente —para mí, el que filosofa— a todo ser objetivo [*ob*]. En cierto sentido, él es el fundamento y la base sobre los cuales se desarrolla todo conocimiento objetivo [*ob*], bueno y malo. Pero este preceder y estar presupuesto en todo conocimiento objetivo [*ob*], ¿quiere por tal razón decir que el ego es en el sentido corriente fundamento cognoscitivo de este conocimiento objetivo [*ob*]? Es muy natural el pensamiento, la tentación; es precisamente la de toda teoría realista. Pero la tentación de buscar en la subjetividad trascendental premisas para la puesta en existencia del mundo subjetivo,* desaparece si pensamos que todas las inferencias que llevamos a cabo, puramente consideradas, transcurren

* Puesto que puede fácilmente parecer que aquí debería decir "mundo objetivo" en lugar de "mundo subjetivo", creo que será útil aclarar que, de acuerdo con el sentido del problema que aquí discute Husserl, el mundo no sería "objetivo" mientras no se efectuara esa "puesta en existencia" (*Existenzsetzung*), que sería la conclusión de una inferencia que tomara a la subjetividad trascendental como premisa (y entre tanto el mundo seguiría siendo "subjetivo"). Ahora bien, este planteamiento (que es el que da lugar al llamado "realismo trascendental") es el que Husserl expresamente rechaza: según él, resulta imposible otorgarle "objetividad" a ese mundo "subjetivo" mediante inferencias "en sentido corriente"; dicho de otro modo: la existencia, la objetividad del mundo no puede concluirse a partir de la existencia de la subjetividad, por las razones que en seguida expone. Lo que puede hacerse es aclarar el sentido de esa existencia y esa objetividad mediante una *fundamentación trascendental* basada en la *experiencia trascendental* (nociones que Husserl introduce abajo).

ellas mismas en la subjetividad trascendental, y todas las verificaciones que puedan referirse al mundo, tienen su medida en el mundo mismo, tal como él mismo se da y se verifica en la experiencia. No es que queramos tachar de falso el gran pensamiento cartesiano de buscar la fundamentación más profunda de las ciencias objetivas [*ob*] y del ser del mundo objetivo [*ob*] mismo en la subjetividad trascendental. Si así fuera, no seguiríamos la vía de su meditación, ni siquiera sometiéndola a crítica. Pero quizá con el hallazgo cartesiano del ego también se inaugura una NUEVA IDEA DE FUNDAMENTACIÓN, [28] A SABER, LA FUNDAMENTACIÓN TRASCENDENTAL.

De hecho, en lugar de utilizar el *ego cogito* como una mera proposición apodíctica y como premisa absolutamente fundamentante, dirijamos la atención al hecho de que la epojé fenomenológica nos ha (o me ha a mí, el filosofante) puesto al descubierto, con el *yo soy*, apodíctico sin duda, una esfera de ser nueva e infinita, y, por cierto, como una esfera de una nueva experiencia, de una EXPERIENCIA TRASCENDENTAL. Pero precisamente con ello se ha puesto al descubierto también la posibilidad de un conocimiento experimental trascendental, esto es, de una ciencia trascendental.

Aquí se abre un horizonte de conocimiento suma- [§ 13]
mente notable. /La epojé fenomenológica me re- /12/
duce a mi yo trascendental puro, [29] y por lo menos de momento soy yo por ende en cierto sentido *solus ipse*: no en el sentido corriente, en el cual lo sería, digamos, el <único> hombre que quedara, tras un hundimiento de todos los astros, en el mundo aún existente. Si he desterrado de mi campo de juicio al mundo en cuanto que recibe sentido de ser de mí y en mí, entonces soy yo, el yo trascendental que lo precede, LO ÚNICO JUDICATIVAMENTE SUSCEPTIBLE DE SER PUESTO Y LO ÚNICO PUESTO. Y ahora debo alcanzar una ciencia, una ciencia inauditamente peculiar, pues, creada exclusivamente por mi subjetividad

trascendental y en ella, debe valer [30] también —por lo menos de momento— solamente para ella: una ciencia solipsista-trascendental.[31] No es por lo tanto el *ego cogito*, sino una ciencia del ego, una EGOLOGÍA pura, lo que tendría que ser el fundamento ínfimo de la filosofía en el sentido cartesiano de la ciencia universal, y lo que tendría que aportar por lo menos el terreno para su fundamentación absoluta. De hecho esta ciencia existe ya como la fenomenología trascendental ínfima; la ínfima, [32] es decir, no la completa, a la cual, como es comprensible de suyo, pertenece en efecto el ulterior paso del solipsismo trascendental a la intersubjetividad trascendental.

Para hacer que todo esto sea comprensible, se requiere ante todo despejar el campo infinito de la autoexperiencia trascendental del ego, tarea que Descartes descuidó. La autoexperiencia, incluso estimada como apodíctica, juega como es sabido un papel en el mismo Descartes, pero lejos de él quedó el hacer accesible al ego en la entera concreción de su existir y vivir trascendentales y contemplarlo como un campo de trabajo que hay que recorrer sistemáticamente en
[§ 14] sus infinitudes. Para el filósofo tiene que estar colocada en el centro, como una intelección fundamental, la de que él puede, en la actitud de la reducción trascendental, reflexionar de modo consecuente sobre sus cogitationes y sobre su contenido puramente fenomenológico, y con ello descubrir por todas partes su ser trascendental en su vida temporal-trascendental y en sus facultades. Manifiestamente se trata aquí de un paralelo de lo que la psicología en su mundanidad llama experiencia interna o autoexperiencia.

[33]De mayor importancia, y en verdad de impor-
/13/ tancia decisiva, es luego /darse cuenta de que no puede pasarse por alto a la ligera —lo que incidentalmente también advirtió Descartes— que, por ejemplo, la epojé relativa a lo mundano no cambia en nada el hecho de que la experiencia es experiencia de ello, y así la conciencia de que se trate es concien-

cia de ello. El título *ego cogito* tiene que ampliarse en un miembro: todo cogito lleva en sí, como algo mentado [*vermeint*],* su cogitatum. La percepción de la casa, aun cuando me abstenga de poner en acción la creencia propia de la percepción, es, tomada como yo la vivo, precisamente percepción de esta y exactamente de esta casa que aparece así y asá y se muestra exactamente con estas determinaciones, de lado, de cerca o de lejos. Igualmente, el recuerdo claro o vago es recuerdo de la casa clara o vagamente representada; el juicio, por falso que sea, es mención judicativa de tal o cual estado de cosas mentado [*vermeint*], etc. [34] LA CARACTERÍSTICA FUNDAMENTAL DE LOS MODOS DE CONCIENCIA EN LOS CUALES YO VIVO COMO YO, ES LA DENOMINADA INTENCIONALIDAD; es el respectivo tener conciente algo. A este qué de la conciencia pertenecen también los modos de ser, como existente, conjeturalmente existente, nulamente existente, pero también los modos del parecer-existente, ser bueno, ser valioso, etc. La experiencia fenomenológica como reflexión tiene que mantenerse alejada de toda invención constructiva y, como experiencia genuina, tiene que ser tomada exactamente en la concreción, exactamente con el contenido de sentido y de ser, en que ella precisamente se presenta.

[35]Es una invención constructiva del sensualismo [§ 15] interpretar la conciencia como complejo de datos de los sentidos y, eventualmente, hacer intervenir después cualidades figurales** para que ellas provean la integración. Esto ya es absolutamente falso en la actitud psicológico-mundana, y con mayor razón en la trascendental. Si bien el análisis fenomenológico, al progresar, tiene también que ofrecer algo bajo el título de datos de sensación, ello no es en todo caso algo primero en todos los casos de "percepción externa", sino que en una descripción fiel

* "Algo mentado" = *Vermeintes.* Véase el glosario bajo *meinen.*
** "Cualidades figurales" = *Gestaltqualitäten.* Véase el glosario.

y puramente intuitiva lo primero es el cogito, digamos la percepción de la casa como tal,[36] que hay que describir más de cerca por lo que respecta al sentido objetivo y a los modos de aparición.[37] Y lo mismo para toda especie de conciencia.

Dirigido yo directamente al objeto [*ob*] de conciencia, lo encuentro como algo que está experimentado
/14/ o /mentado con tales y cuales determinaciones, en el juzgar como portador de predicados judicativos, en el valorar como portador de predicados valorativos. Mirando hacia el otro lado, encuentro los cambiantes modos de la conciencia, lo perceptivo, lo recordativo, todo lo que no es de suyo objeto y determinación objetiva, sino modo de darse subjetivo, modo de aparición subjetivo, como la perspectiva o las diferencias de la vaguedad y la distinción, de la atención y la desatención, etc.

Examinarse a sí mismo continuamente como filósofo que medita y que por ello ha llegado a ser ego trascendental,* quiere decir, por tanto, entrar en la experiencia trascendental abiertamente ilimitada, no conformarse con el vago *ego cogito*, sino perseguir el flujo constante del ser y la vida cogitativos, inspeccionarlo según todo lo que en él hay que ver, penetrar en él explicitándolo, captarlo descriptivamente en conceptos y juicios, y puramente en conceptos y juicios sacados de modo enteramente primigenio de estos componentes intuitivos.

[38] Así pues, es incluso triple, como ya dijimos, el título que nos guía como esquema de las exposiciones y descripciones: *ego cogito cogitatum.* Si pres-

* La traducción: "...ha llegado a ser ego trascendental...", es literal. Esta forma de expresarse no va de acuerdo, sin embargo, con el genuino pensamiento de Husserl sobre este punto (manifestado con claridad, por ejemplo, dos párrafos más abajo, en el que comienza: "En esto se puede advertir...", y en el siguiente). Según éste, el yo no *llega a ser ego* trascendental mediante la reducción fenomenológica, sino que lo es también antes, cuando se encuentra "en actitud natural". La reducción me da acceso a mi *ego* trascendental, del cual antes yo no sabía nada, pero no lo crea o lo produce.

cindimos por el momento del yo idéntico, aunque en cierto modo se encuentra en todo cogito, entonces en la reflexión se destaca más fácilmente lo distintivo del cogito mismo, y se distinguen en seguida tipos descriptivos, indicados muy vagamente en el lenguaje <como> percibir, recordar, tener-justo-todavía-en-la-conciencia después de percibir, esperar anticipadamente, desear, querer, enunciar predicativamente, etc. Pero si tomamos esto como la reflexión trascendental lo ofrece concretamente, se somete en seguida a la consideración la ya tocada diferencia fundamental entre sentido objetivo y modo de conciencia, eventualmente modo de aparición: es decir, la bilateralidad —considerada en lo típico—, generada precisamente por la intencionalidad, por la conciencia como conciencia de esto y aquello. Ello ofrece siempre direcciones de descripción dobles.

En esto se puede advertir, por tanto, que la epojé trascendental relativa al mundo existente con todos los objetos [*ob*] respectivamente experimentados, percibidos, recordados, pensados, creídos judicativamente, no altera en nada el hecho de que el mundo, de que todos estos objetos [*ob*] como fenómenos de experiencia —pero sólo puramente como tales, puramente como cogitata de las respectivas cogitationes—, tienen que ser un tema principal /de la des- /15/
cripción fenomenológica. ¿Pero en qué consiste entonces la diferencia abismal entre los juicios fenomenológicos sobre el mundo de la experiencia y los juicios objetivos[*ob*]-naturales? La respuesta puede darse así: como ego fenomenológico me he convertido en espectador puro de mí mismo, y no tengo como válido nada más que lo que encuentro inseparable de mí mismo, nada más que mi vida pura y lo que encuentro inseparable de ella misma, y por cierto exactamente del modo como la reflexión primigenia, intuitiva, me descubre para mí mismo. Como hombre en actitud natural, como era yo antes de la epojé, me encontraba ingenuamente viviendo en el mundo;

al experimentar valía para mí, sin más, lo experimentado, y conforme a ello llevaba a cabo mis otras tomas de posición. Todo ello, sin embargo, ocurría en mí sin que yo estuviera entonces dirigido a ello; mi interés era lo experimentado por mí, las cosas, los valores, las metas, y no empero mi vida experimentante, mi estar-interesado, tomar posición, lo subjetivo mío. Yo era trascendental también en cuanto yo que vivía naturalmente, pero no sabía nada acerca de ello. Para percatarme de mi absoluto ser propio, tuve precisamente que practicar la epojé fenomenológica. Mediante ella no voy, como Descartes, a practicar una crítica de validez para saber si me está permitido confiar apodícticamente en la experiencia y por ende en el ser del mundo, sino que voy a aprender que el mundo es para mí, pero también cómo el mundo es para mí, cogitatum de mis cogitationes. No voy solamente a establecer en general que el *ego cogito* precede apodícticamente al ser-para-mí del mundo, sino a conocer de un modo plenamente comprehensivo mi ser concreto en cuanto ego, y por ello a ver: mi ser en cuanto ser que experimenta y vive de modo natural dentro del mundo consiste en un vivir trascendental particular, en el cual llevo a cabo, con ingenua credulidad, el experimentar, pongo sin cesar en marcha mi convicción del mundo ingenuamente adquirida, etc. Así, la actitud fenomenológica, con su epojé, consiste en QUE CONQUISTO EL ÚLTIMO PUNTO DE VISTA PENSABLE DE LA EXPERIENCIA Y EL CONOCIMIENTO, EN EL CUAL ME CONVIERTO EN EL ESPECTADOR NO PARTÍCIPE DE MI YO Y MI VIDA-DE-YO NATURALES-MUNDANOS, la cual por ello es solamente un fragmento particular o una capa particular de mi vida trascendental descubierta. Soy no partícipe en la medida en que me "abstengo" de todos los intereses mundanos que de
/16/ todos modos tengo, en la medida en que yo —/el que filosofa— me sitúo sobre ellos y los contemplo, los tomo como temas de la descripción, como hago

en general con mi ego trascendental.

Así, con la reducción fenomenológica se lleva a cabo una especie de escisión del yo: el espectador trascendental se sitúa sobre sí mismo, se mira, y se mira también como el yo entregado antes al mundo, se encuentra por ende en sí, en cuanto cogitatum, como hombre, y encuentra en las cogitationes correspondientes el vivir y el ser trascendentales que componen <lo> mundano en su totalidad. Si el hombre natural (incluido en él el yo que es en última instancia trascendental, pero que no sabe nada de ello) tiene un mundo existente en ingenua calidad de absoluto y una ciencia del mundo, entonces el espectador trascendental, vuelto conciente de sí como yo trascendental, tiene el mundo sólo como FENÓMENO, esto es, como cogitatum de la respectiva cogitatio, como lo que aparece en las respectivas apariciones, como mero correlato.

[39]Si la fenomenología tiene temáticamente obje- [§ 17]
tos de conciencia, de cualquier especie que sean, reales [*real*] o ideales, los tiene sólo como objetos de los respectivos modos de conciencia; la descripción, que quiere aprehender los fenómenos concretamente-plenos de las cogitationes, tiene que volver constantemente la mirada desde el lado objetivo hacia el lado de la conciencia y perseguir las correspondencias que se hallan aquí de cabo a cabo. [40]Si tengo como tema, por ejemplo, la percepción de un hexaedro, advierto en la reflexión pura que el hexaedro está continuamente dado como unidad objetiva en una multiforme multiplicidad de modos de aparición que le pertenece determinadamente. El mismo hexaedro —lo mismo que aparece, ya por éste, ya por aquel lado, ya en éstas, ya en aquellas perspectivas, ya en apariciones cercanas, ya en apariciones lejanas, ya con mayor claridad y determinación, ya con menor. Aun si consideramos cualquier superficie vista del hexaedro, cualquier arista o esquina, cualquier mancha de color, en suma, cualquier momento

del sentido objetivo, advertimos lo mismo para cada uno de ellos: es unidad de una multiplicidad de modos de aparición que alternan incesablemente, de sus perspectivas particulares, de las diferencias particulares del aquí y allá subjetivos. Visto directamente encontramos el color constantemente idéntico e inalterado, pero reflexionando sobre los modos de
/17/ aparición, /nos damos cuenta de que no es de ninguna otra manera, no es en absoluto pensable de otra manera, sino exhibiéndose ya en éstos, ya en aquellos matices del color. Siempre tenemos unidad solamente como unidad mediante exhibición, que es la exhibición del exhibirse-a-sí-mismo del color o de la arista.*

El cogitatum sólo es posible en el modo particular del cogito. Si empezamos, pues, a tomar la vida de conciencia de un modo enteramente concreto, y a mirar constante y descriptivamente hacia ambos lados y sus correspondencias intencionales, enton-

* Para aclarar el sentido a primera vista oscuro de la oración subordinada, vale la pena dar la traducción del pasaje correspondiente de las *Meditaciones cartesianas* (§17; *Husserliana* I, p. 78, líneas 24–26). Tomo la traducción de Presas (p. 86), cuya terminología es aquí más afín a la nuestra que la de Gaos. Subrayo el pasaje que interesa, trascrito aquí dentro de su contexto.

> Siempre encontramos la nota en cuestión como *unidad de multiplicidades* fluyentes. Visto directamente tendremos, por ejemplo, la forma o el color que permanecen invariables; en la actitud reflexiva, en cambio, tendremos los modos correspondientes de aparición, los modos de la orientación, de la perspectiva, etc., que se suceden unos a otros en un proceso continuo. *Además, cada uno de tales modos de aparición —por ejemplo, el escorzo de la forma o del color* (Abschattung)— *es en sí mismo exhibición de su forma, de su color, etc.*

Lo que Husserl quiere decir es, pues, lo siguiente: cada modo de aparición no es solamente exhibición del objeto unitario (por ejemplo, del color "idéntico e inalterado"), sino también exhibición de sí mismo (por ejemplo, del matis de color propio de ese modo de aparición). Más claramente y siguiendo con el ejemplo del color: un matis de color mediante el cual se exhibe el color unitario, se exhibe también a sí mismo (su propio color). En un caso concreto: el tono rojiso que nos presenta en una parte de su superficie un objeto pardo, exhibe el color pardo del objeto exhibiendo a la ves su propio color rojiso.

ces se abren verdaderas infinitudes y resaltan hechos siempre nuevos y nunca sospechados. A ellos [§ 18]
pertenecen las estructuras de la temporalidad fenomenológica. [41] Así ocurre ya cuando permanecemos dentro del tipo de conciencia llamado percepción de cosa. Ésta está en cada caso viva como un estar durando, un temporal estar corriendo del percibir y lo percibido. Este continuo extenderse que corre, esta temporalidad, es algo esencialmente inherente al fenómeno trascendental mismo. [42] Cualquier división que pensemos en él, da por resultado de nuevo una percepción del mismo tipo; de cada trecho, de cada fase, decimos lo mismo: el hexaedro está percibido. [43] Pero esta IDENTIDAD es un rasgo descriptivo inmanente de una vivencia intencional semejante y de sus fases, es un rasgo en la conciencia misma. Los fragmentos y fases de la percepción no están extrínsecamente pegados uno al otro; están unidos, tal como está unida la conciencia a la nueva conciencia, y unida por cierto en la conciencia de lo mismo.* No están primero las cosas y son luego introducidas en la conciencia, de tal suerte que esté introducido lo mismo aquí y allá,** sino que conciencia y conciencia, un cogito y otro se vinculan en un cogito que los une a ambos, el cual, como nueva conciencia, es de nuevo conciencia de algo, y es por cierto la obra de esta CONCIENCIA SINTÉTICA el que en ella se haga conciente "lo mismo", lo uno como uno.

* *Einig*, que aquí hemos traducido por *unida* y *unidos*, no es un participio, sino un adjetivo que designa la característica de ser algo "acorde" o "conforme" con otra cosa (por ejemplo, dos opiniones o pareceres), o también la de ser "uno" (como bajo ciertas circunstancias se dice, por ejemplo, de dos personas que son "una"). No se trata, pues, de "estar unidas" dos cosas distintas o separadas, para lo cual se emplearía el verbo *vereinigen*, sino de volverse *una*, de *concordar*. Por ello, otra traducción posible de la oración sería la siguiente: "...son uno (o son acordes), tal como es una (acorde) la conciencia y la nueva conciencia, y una (acorde) por cierto en la conciencia de lo mismo".

** *Aquí y allá*: es decir, en una conciencia y en otra, en un acto de conciencia y en un nuevo acto de conciencia.

[44]Tropezamos aquí con un ejemplo del carácter *sui generis* de la síntesis como característica fundamental de la conciencia, y con ella resalta a la vez la DIFERENCIA ENTRE CONTENIDOS REALES [*reell*] Y CONTENIDOS IDEALES [*ideell*], MERAMENTE INTENCIONALES, DE LA CONCIENCIA.* El objeto de la percepción, fenomenológicamente considerado, no es un fragmento
/18/ real [*reell*] en el /percibir y en sus perspectivas y demás multiplicidades de apariciones, que están corriendo y que se unen sintéticamente. Dos apariciones, que gracias a una síntesis se me dan como apariciones de lo mismo, están realmente [*reell*] separadas, y en cuanto separadas no tienen realmente [*reell*] ningún dato común; cuando mucho tienen momentos semejantes e iguales. El mismo hexaedro visto es intencionalmente el mismo; lo que se da como espacialmente-real [*real*], es en el múltiple percibir algo idealmente-idéntico, algo idéntico que le es inmanente a la intención, a los modos de conciencia, a los actos-del-yo, inmanente no como dato real [*reell*], sino como sentido objetivo. *El mismo* hexaedro puede luego también, en cuanto que es el mismo elemento intencional, ser para mí el sustrato idéntico de predicaciones, de valoraciones, etc., en diferentes recuerdos, expectativas, representaciones claras o vacías. Esta mismidad yace siempre en la vida de conciencia misma y es vista mediante síntesis. ASÍ LA REFERENCIA DE LA CONCIENCIA A LA OBJETIVIDAD ATRAVIESA LA VIDA DE CONCIENCIA ENTERA, y esta referencia se descubre como una propiedad esencial de toda conciencia: poder pasar sintéticamente, en modos de conciencia siempre nuevos y de muy diferente especie, a la conciencia unitaria de lo mismo.

Está en conexión con ello el que ningún cogito singular está aislado en el ego, a tal punto que finalmente se muestra que la vida universal entera, en su fluctuar, en su río** heracliteano, es una unidad univer-

* "Reales" e "ideales" = *reellen* e *ideellen*. Véase el glosario bajo *reell*.

** *Fluß*. En alemán sólo hay esta palabra para *río* y para *flujo*. Sólo

sal sintética. A ella hay que agradecer profundamente el que el ego trascendental no solamente sea, sino que sea para sí mismo, una unidad concreta abarcable con la vista, que vive unitariamente en modos de conciencia siempre nuevos y que, sin embargo, constantemente se objetiva [*ob*] de modo unitario y en la forma del tiempo inmanente.

[45]Pero no sólo eso. Tan esencial como la ACTUALIDAD de la vida es también la POTENCIALIDAD, y esta potencialidad no es una posibilidad vacía. Cada cogito, por ejemplo una percepción externa o un recuerdo, etc., lleva en sí mismo, como algo susceptible de ser descubierto, una potencialidad, que le es inmanente, de vivencias posibles y referibles al mismo objeto intencional y que pueden ser realizadas a partir del yo. En cada cogito hallamos, como dice la fenomenología, HORIZONTES, y en diferente sentido. La percepción progresa y /traza un horizonte de expectativa como un horizonte de la intencionalidad, que muestra lo venidero como percibido y, por tanto, muestra series de percepciones futuras. Pero cada una lleva también consigo potencialidades como el "Yo podría mirar hacia allá en lugar de mirar hacia ahí", podría dirigir de otra manera el curso de la percepción en lugar de dirigirlo así. Cada recuerdo me remite a una cadena entera de recuerdos posibles hasta el ahora actual y, en cada lugar del tiempo inmanente, a co-presencias que pueden ser descubiertas, etc. [§ 19] /19/

Todo esto son estructuras intencionales gobernadas por leyes de la síntesis. Puedo consultar a toda vivencia intencional, y ello quiere decir: puedo penetrar en sus horizontes, exponerlos, y con ello, por un lado, descubro potencialidades de mi vida, y por el otro, desde el punto de vista objetivo, aclaro el sentido mentado.

[46]Así pues, el análisis intencional es algo totalmente distinto del análisis en sentido corriente. La vida [§ 20]

en este caso la hemos traducido como *río*.

de conciencia —y esto vale ya para la psicología interna pura en cuanto paralela de la fenomenología trascendental— no es un mero nexo de datos, ni un montón de átomos psíquicos, ni un todo de elementos unidos* mediante cualidades figurales. EL ANÁLISIS INTENCIONAL ES DESCUBRIMIENTO DE LAS ACTUALIDADES Y POTENCIALIDADES EN LAS CUALES SE CONSTITUYEN OBJETOS COMO UNIDADES DE SENTIDO, y todo análisis del sentido se lleva a cabo él mismo en la transición de las vivencias reales [*reell*] hacia los horizontes intencionales trazados en ellas.

Esta tardía intelección prescribe al análisis y a la descripción fenomenológicos una metodología totalmente nueva; una metodología que entra en acción donde haya que acometer seriamente [cuestiones de]** objeto y sentido, cuestiones de ser, cuestiones de posibilidad, cuestiones de origen, cuestiones de derecho. Todo análisis intencional alcanza más allá de la vivencia momentánea y realmente [*reell*] dada de la esfera inmanente, y por cierto de tal manera que, al descubrir potencialidades que están ahora real [*reell*] y horizontalmente anunciadas, pone de manifiesto multiplicidades de nuevas vivencias en las que se vuelve claro lo que solamente estaba implícitamente mentado y que de este modo ya era intencional. Si veo un hexaedro, digo de inmediato: Lo veo real y propiamente sólo por un lado. Y es sin em-
/20/ bargo evidente/que lo que ahora percibo es más; que la percepción entraña una mención, aunque sea una mención no intuitiva, por la cual el lado visto tiene su sentido como mero lado. ¿Pero cómo se descubre esta mención-de-más?, ¿cómo llega propiamente a ser evidente que miento más? Sin duda, mediante la transición a una secuencia sintética de percepciones posibles, como las tendría si, como puedo hacerlo, diera la vuelta alrededor de la cosa. La fenomeno-

* *Einig*: véase la nota * de la página 23.
** Lo añadido entre corchetes no se encuentra en el original, pero nos parece que el sentido lo exige.

logía explana constantemente el mentar, la intencionalidad respectiva, produciendo tales síntesis cumplidoras del sentido. Exponer la estructura universal de la vida de conciencia trascendental en su estar referida al sentido y en su conformación del sentido: ésta es la inmensa tarea que le está asignada a la descripción.[47]

Naturalmente la investigación se mueve en diferentes niveles. No significará un impedimento para ella el hecho de que éste sea el reino del flujo subjetivo y de que sería una obcecación querer proceder aquí con una metodología de formación de conceptos y juicios como la que sirve de pauta en las ciencias objetivas [*ob*] exactas.* Ciertamente, la vida de conciencia está en el flujo, y todo cogito es fluente, sin elementos últimos ni relaciones últimas que puedan fijarse. Pero en el flujo impera una muy acusada tipología. La percepción es un tipo general, el re- [§ 21]
cuerdo es otro tipo, la conciencia vacía, y por cierto retencional, como la tengo de un fragmento de melodía que ya no escucho pero que *todavía* tengo en el campo de conciencia, no intuitivamente pero ciertamente este fragmento de melodía** —tales son tipos generales, agudamente acusados, que luego a su vez se particularizan en el tipo *percepción de cosa espacial* y el tipo *percepción de un hombre*, del ser psicofísico.

A cada tipo semejante puedo yo, describiendo con generalidad, consultarlo acerca de su estructura, y por cierto acerca de su estructura intencional, ya que precisamente se trata de un tipo intencional. Puedo preguntar cómo se convierte uno en otro, cómo se forma, cómo se modifica, qué formas de la síntesis intencional yacen en él necesariamente, qué formas de horizontes encierra en sí necesariamente, qué formas de descubrimiento y formas de cumplimiento le

* Una traducción más literal sería: "...una metodología de formación de conceptos y juicios, que es la que sirve de pauta para las ciencias objetivas exactas".
** Anacoluto en el original.

pertenecen. Ello da por resultado, pues, la teoría trascendental de la percepción, esto es, el análisis intencional de la percepción, la teoría trascendental
/21/ del recuerdo y del /nexo de las intuiciones en general, pero también [48]la teoría trascendental del juicio, la teoría trascendental de la voluntad, etc. Se trata siempre, no <de> poner en marcha, como las ciencias de hechos objetivas [*ob*], la mera experiencia y de analizar realmente [*reell*] el dato de experiencia, sino de seguir las líneas de la síntesis intencional, tal como están intencional y horizontalmente trazadas, para lo cual los horizontes mismos tienen que ser presentados, pero luego también descubiertos.

[49]Puesto que ya cada cogitatum singular, gracias a su extensión temporal trascendental-inmanente, es una síntesis de identidad, una conciencia de lo que es continuamente lo mismo,* el objeto uno juega ya algún papel como hilo conductor trascendental para las multiplicidades subjetivas que lo constituyen. Pero en la visión panorámica de los tipos más generales de cogitata y de su descripción intencional general, es desde luego de nuevo indiferente si estos o aquellos objetos son los percibidos o recordados y similares.

[50]Si tomamos empero como tema el fenómeno del mundo, que también es conciente como unidad en la corriente de las percepciones que está fluyendo de modo sintéticamente unitario, y respectivamente este curioso tipo de la ***percepción universal del mundo***, y preguntamos cómo puede entenderse intencionalmente que para nosotros esté ahí un mundo, enton-

* Esta última frase, traducida literalmente, diría: "una conciencia de lo continuamente mismo". Por otra parte, nos parece que ella introduce cierta imprecisión en el sentido del párrafo, pues lo que es "una conciencia de..." es un *cogito*, no un *cogitatum*. Pero también es probable que en la primera línea del párrafo debiera leerse "cogito" en lugar de "cogitatum". En todo caso, está claro lo que Husserl quiere decir: puesto que el objeto es una unidad que se mantiene fija o idéntica frente a la multiplicidad de la conciencia, puede servir como hilo conductor para la descripción de esta misma multiplicidad.

ces sujetamos* consecuentemente el tipo sintético de objeto *mundo*, naturalmente como cogitatum y como HILO CONDUCTOR PARA EL DESPLIEGUE DE LA ESTRUCTURA DE INFINITUD DE LA INTENCIONALIDAD DE LA EXPERIENCIA DEL MUNDO. Con ello tenemos que entrar en el detalle de la tipología singular. El mundo de la experiencia, puramente en cuanto experimentado, siempre en la reducción fenomenológica, se articula en objetos [*ob*] idénticamente persistentes. ¿Qué aspecto tiene la particular infinitud de percepciones reales y posibles que pertenecen a un objeto [*ob*]? Y lo mismo para cada tipo general de objeto [*ob*]. ¿Qué aspecto tiene la intencionalidad de horizonte, sin la cual un objeto [*ob*] no podría ser objeto [*ob*] —pues remite al nexo del mundo, sin el cual, *como lo muestra el análisis mismo de la intencionalidad*, ningún objeto [*ob*] es pensable, etc.? Y lo mismo para cada tipo particular de objeto [*ob*] que pueda pertenecer al mundo.

La sujeción ideal [*ideell*] de un tipo intencional de objeto significa, como se verá pronto, una organización o un orden /en las investigaciones intencionales. Con otras palabras: la subjetividad trascendental no es un caos de vivencias intencionales,[51] sino una unidad de la síntesis, y de una síntesis de múltiples niveles, en la que están constituidos tipos de objeto [*ob*] y objetos [*ob*] singulares siempre nuevos. Cada objeto [*ob*], sin embargo, indica una ESTRUCTURA REGULAR PARA LA SUBJETIVIDAD TRASCENDENTAL. [§ 22] /22/

(III)

[52]Con la cuestión del sistema trascendental de la intencionalidad, mediante el cual está ahí constantemente para el ego una naturaleza, un mundo primero en la experiencia como algo directamente visible, apresable, etc., y luego mediante toda otra [III, § 23]

* "Sujetar" = *festhalten*. Véase el glosario.

suerte de intencionalidad dirigida al mundo—, con esta cuestión estamos ya propiamente en la fenomenología de la razón. Razón y sinrazón, entendidas en el sentido más amplio, no designan facultades ni hechos fáctico-accidentales, sino que pertenecen a la forma estructural más general de la subjetividad trascendental en general.

[§ 24] La evidencia en el más amplio sentido de la aparición de ello mismo,* del estar-ahí-como-ello-mismo, como el de un darse cuenta de un estado de cosas mismo, de un valor mismo y similares, no es un suceso accidental en la vida trascendental. Más bien, toda intencionalidad o bien es ella misma una conciencia de evidencia, esto es, que tiene el cogitatum como ello mismo, o bien esencial y horizontalmente tiene puesta la mira en el darse ello mismo,** está dirigida a él. Ya toda aclaración es un evidenciar. Toda conciencia vaga, vacía, no clara, es desde un principio solamente conciencia de esto y aquello en tanto que REMITE A UNA VÍA DE LA ACLARACIÓN, en la que [53] lo mentado [*vermeint*] sería dado como realidad o como posibilidad. Puedo consultar a toda conciencia vaga qué aspecto debería tener su objeto. Desde luego, también es propio de la estructura de la subjetividad trascendental que se formen menciones que en la transición a la evidencia posible o a la representación clara, e igualmente, dentro de una experiencia realmente en proceso, en la transición real de una mención a la situación evidente misma, no pongan de manifiesto lo mentado como un posible sí-mismo, sino algo distinto. En vez de la confirmación, en vez del cumplimiento, sobreviene a menudo la decepción, la supresión, la negación. Pero todo ello pertenece, como especie típica de sucesos antitéticos del cumplimiento y la decepción, al ámbito entero
/23/ de la /vida de conciencia. Siempre y necesariamen-

* "Aparición de ello mismo" = *Selbsterscheinung*. Véase el glosario bajo *erscheinen*.

** "Darse ello mismo" = *Selbstgebung*. Véase el glosario.

te vive el ego en cogitationes, y el objeto respectivo siempre es o bien intuitivo (si en la conciencia, siendo; si en la conciencia de fantasía, como si fuera) o bien no intuitivo, alejado de los hechos.* Y partiendo de él, siempre puede preguntarse por los posibles caminos para llegar a él mismo como realidad o como posibilidad de la fantasía, y por los caminos por los que se acreditaría consecuentemente como existente, en que sería asequible en una continuidad concordante de evidencias, o en que pondría de manifiesto su no-ser.

Un objeto existe para mí, esto es, vale para mí concientemente. Pero esta validez es para mí validez solamente en la medida en que presumo [54] que podría confirmarla, que podría producir para mí caminos transitables, o sea, experiencias y otras evidencias que puedan recorrerse franca y eficazmente, en las cuales yo estaría a su lado, lo tendría realizado como *realmente ahí.* Ello sigue en pie también cuando mi conciencia de él es una experiencia: conciencia de que él mismo ya está ahí, él mismo está visto. Pues también este ver apunta hacia un nuevo ver, hacia la posibilidad de verificar y de poder siempre volver a instalar en el modo de la verificación progresiva lo ya adquirido como existente.

Consideren ustedes el inmenso significado de esta observación, una vez que nos hemos colocado sobre la base egológica. Desde este punto de vista último, vemos que para nosotros existencia y ser-así en realidad y verdad, no tiene otro sentido que el de ser por la posibilidad de la verificación que se acredita;[55] pero también que estas vías de verificación y su transitabilidad me pertenecen a mí mismo como subjetividad trascendental y sólo así tienen sentido.

[56]LO VERDADERAMENTE EXISTENTE, sea real [*real*] o ideal, TIENE POR ENDE SIGNIFICADO SÓLO COMO UN [§ 26]

* Debe entenderse: "alejado de los hechos" (de los objetos, de las cosas) *que sí son intuitivos*, es decir, que sí son intuidos en el momento dado de que se trata.

CORRELATO PARTICULAR DE MI PROPIA INTENCIONALIDAD, de la actual y de la trazada como potencial. No,[57] desde luego, de un cogito aislado;[58] por ejemplo, el ser de una cosa real [*real*] no como mero cogito de la percepción aislada que ahora tengo.* Pero ella misma y su objeto en el cómo del darse intencional me remiten, gracias al horizonte presuntivo, a
/24/ un sistema ilimitadamente abierto de /percepciones POSIBLES como tales, que no están inventadas, sino que están motivadas en mi vida intencional y que sólo pueden perder su validez presuntiva cuando una experiencia antagónica la suprima, y están también necesariamente presupuestas como MIS posibilidades, que yo, si no me veo impedido, podría producir en el ir allí, en el ver alrededor, etc.

Pero todo ello está dicho, desde luego, muy toscamente. Se necesitan análisis intencionales extensos y complicados para exponer las estructuras de posibilidad relativas al horizonte específicamente propio de cada especie de objeto y hacer así comprensible el sentido del ser respectivo. De antemano sólo es evidente lo único que aquí nos guía:[59] lo que tengo como existente, vale para mí como existente, y toda acreditación concebible está en mí mismo incluida, en

* La oración, desde el anterior punto y coma, está traducida literalmente: "*z. B. Sein eines realen Dinges nicht als bloßes cogito der vereinzelten Wahrnehmung, die ich jetzt habe*". Esto sólo se ajustaría al pensamiento de Husserl si en vez de "*cogito*" el texto dijera "*cogitatum*". En efecto, el carácter de ser forma parte del *cogitatum* o es un carácter de él; recae sobre el sentido objetivo del acto, no sobre el acto mismo (aunque el acto, por su parte, tenga también ese carácter, y aunque el carácter de ser del objeto, de la cosa, recaiga sobre ésta gracias al acto, gracias a la tesis del acto o a su carácter tético-ponente). El ser de una cosa real depende del *cogito*, pero no es el *cogito*. Lo que Husserl quiere decir es que no basta un acto aislado (una percepción aislada, un "mero cogito") para darle a una cosa real el carácter de ser, es decir, para "ponerla en existencia". Pensamos, por tanto, que, si no se trata de una errata, "*cogito*" se encuentra en el texto por inadvertencia del propio Husserl. Manteniendo el "*cogito*" en el texto, la frase tendría que decir: "...no como correlato del mero cogito de la percepción aislada..." Véase, desde luego, la nota 57 del Apéndice crítico.

mi intencionalidad mediata e inmediata, en la cual por ende todo sentido de ser tiene que estar a su vez incluido.

Con ello nos encontramos ya en los grandes, más, imponentemente grandes problemas de LA RAZÓN Y LA REALIDAD, de la conciencia y el ser verdadero o, como la fenomenología los denomina en forma general, los PROBLEMAS CONSTITUTIVOS.[60] Al principio aparecen como problemas fenomenológicos limitados, pues bajo realidad y bajo ser sólo se pensará en el ser mundano y con ello en el paralelo fenomenológico de la corrientemente llamada teoría del conocimiento o crítica de la razón, la cual, en efecto, se refiere usualmente al conocimiento objetivo [*ob*], al conocimiento de las realidades [*real*]. Pero en verdad los problemas constitutivos abarcan la fenomenología trascendental en su integridad y designan un aspecto sistemático enteramente general bajo el cual se ordenan todos los problemas fenomenológicos. Constitución fenomenológica de un objeto: esto quiere decir: consideración de la universalidad del ego bajo el punto de vista de la identidad de este objeto, o sea, abordando la cuestión de la totalidad sistemática de las vivencias de conciencia reales y posibles que están trazadas en mi ego como referibles a él y que significan para mi ego una regla fija de síntesis posibles.

El problema de la constitución fenomenológica de [§ 28]
un tipo cualquiera de objetos es ante todo el problema de su darse evidente e idealmente *perfecto*. A
cada /tipo de objeto le pertenece su especie típica /25/
de experiencia posible. ¿Qué aspecto tiene esa experiencia en sus estructuras esenciales, y por cierto pensando que ponga de manifiesto al objeto de modo idealmente perfecto y por todos lados? A ello se añade la siguiente pregunta: ¿A qué se debe que el ego posea un sistema semejante como propiedad disponible, aun cuando no sea actual ninguna experiencia de él?* Finalmente, ¿qué significa para mí

* La expresión alemana "*Erfahrung von ihm*" resulta en el contexto

que haya objetos que sean para mí lo que son sin que yo sepa ni haya sabido de ellos?

[§ 29] Todo objeto existente es objeto de un universo de experiencias posibles. En este contexto sólo tenemos que ensanchar el concepto de experiencia a su máxima amplitud: el concepto de evidencia, correctamente entendida. A todo objeto posible le corresponde un sistema posible semejante. Trascendentalmente es, como ya se dijo, índice objetivo progresivo de una estructura universal del ego que le pertenece de modo enteramente determinado conforme a los cogitata reales de lo mismo y conforme a las poten-
[IV, § 30] cialidades, a las capacidades. Ahora bien, la esencia del ego es, sin embargo, ser en forma de conciencia real y posible, y de conciencia posible con arreglo a sus formas subjetivas del *yo puedo*, del ser capaz, que yacen en él mismo. El ego es lo que es en referencia a objetividades intencionales; siempre tiene existentes y posiblemente existentes, y de esa suerte es característica esencial suya formar incesantemente sistemas de intencionalidad y tener sistemas ya formados, cuyo índice son los objetos por él mentados, pensados, valorados, manejados, fantaseados y susceptibles de ser fantaseados, etc.

[§ 31] [61]Pero el ego mismo es, y su ser es ser para sí

tan ambigua como "*experiencia de él*". La ambigüedad no concierne al pronombre "él", que se refiere, sin duda, al "sistema", sino a la preposición "de". Según como ésta se interprete, la expresión puede decir: 1) *experiencia que forme parte del sistema*, o 2) *experiencia que tenga al sistema por objeto*. En el primer caso, el objeto de la experiencia sería el "objeto" de cuyo correlativo sistema de experiencias se habla; en el segundo, el objeto sería ese mismo sistema, y Husserl se estaría refiriendo, por ello, no a una experiencia del "objeto", sino a una experiencia nueva, reflexiva. Aunque nos parece que la interpretación correcta es la primera —puesto que no vemos razón alguna para introducir aquí esa experiencia reflexiva sobre el sistema de experiencia mismo, y en cambio sí parece oportuno negar que una experiencia del objeto (experiencia que formaría parte del sistema) tenga que ser actual para que el *ego* pueda disponer del sistema de experiencias posibles—, el caso es discutible y preferimos dejar intacta la ambigüedad del texto.

mismo; también su ser, con todo lo existente particular que le pertenece, [62]está constituido en él y se sigue constituyendo para él. El ser-para-sí-mismo del ego es ser en constante autoconstitución, que por su parte es el fundamento para toda constitución de los llamados trascendentes, de las objetividades mundanas. De tal modo, es el fundamento de la fenomenología constitutiva crear, dentro de la doctrina de la constitución de la temporalidad inmanente y de las vivencias *inmanentes* incorporadas en ella, una teoría egológica mediante la cual se haga comprensible paso a paso CÓMO ES CONCRETAMENTE POSIBLE Y COMPRENSIBLE EL SER-PARA-SÍ-MISMO DEL EGO.

/Resalta aquí una multivocidad del tema *ego*: éste /26/
es un tema diferente en diferentes capas de la problemática fenomenológica. En las primeras y más generales consideraciones estructurales hallamos como resultado de la reducción fenomenológica el *ego cogito cogitata*, y nos hace frente, por cierto, la multiplicidad de los cogitata, del *yo percibo, yo recuerdo, yo anhelo*, etc., y lo primero es lo que en ello se advierte: que los múltiples modos del cogito tienen un punto de identidad, una centralización en el hecho de que yo, el mismo yo, soy el que lleva a cabo una vez el acto *yo pienso* y luego el acto *yo estimo ilusorio*, etc. Se advierte una doble síntesis, una doble polarización. Muchos, pero no todos los modos de conciencia que transcurren aquí, están sintéticamente unidos* como modos de conciencia del mismo objeto. Pero por otro lado, todas las cogitationes y desde luego todas mis tomas de posición tienen la forma estructural (ego) cogito: tienen la polarización-yo.

Pero ahora hay que notar que el ego centralizador [§ 32]
no es un punto o un polo vacío, sino que, en virtud de una legalidad de la génesis, experimenta, con cada uno de los actos que él irradia, una determinación permanente. Si por ejemplo me he decidido en un acto de juicio por un ser-así, este acto fugaz

* *Einig*: véase nota * de la página 23.

pasa, pero yo soy ahora el yo que está decidido de ese modo; me encuentro a mí mismo, y permanentemente, como el yo de mis convicciones que me son permanentes. Y lo mismo para toda especie de decisiones, por ejemplo decisiones valorativas o volitivas.

De tal manera, tenemos al ego no como mero polo vacío, sino en cada caso como el yo estable y permanente de las convicciones persistentes, de las habitualidades en cuya mudanza, antes que nada, se CONSTITUYE LA UNIDAD DEL YO PERSONAL Y DE SU
[§ 33] CARÁCTER PERSONAL. Pero de él hay que distinguir ahora el ego en concreción plena, que sólo es concreto en la fluyente diversidad de su vida intencional y con los objetos ahí mentados [*vermeint*] y que se constituyen para él. A éste le decimos también ego como mónada concreta.

Puesto que yo como ego trascendental soy el que puedo encontrarme a mí mismo como ego en uno o en otro sentido y percatarme de mi ser real y verdadero, ése es también, por ende, <un> problema <constitutivo>, e incluso el más radical.

/27/ /En verdad, la fenomenología constitutiva abarca la fenomenología entera, aunque ésta no puede empezar como tal, sino con una presentación de la tipología de la conciencia y de su despliegue intencional, el cual sólo más tarde hace visible el sentido de la problemática constitutiva.

En todo caso, los problemas fenomenológicos de un análisis esencial de la constitución de objetividades [*ob*] reales [*real*] para el ego, y con ello los de una teoría del conocimiento fenomenológica objetiva [*ob*] forman por sí mismos un gran dominio.

[§ 34] Pero antes de confrontar esta teoría del conocimiento con la corriente, se requiere un progreso metódico inmenso, que les presento tan tarde por dejar que primero les hablaran a ustedes las concreciones sin esa carga. Cada uno de nosotros, retrotraído mediante la reducción fenomenológica a su ego absoluto, se hallaba con certeza apodíctica como

fácticamente existente. Mirando alrededor, hallaba el ego múltiples tipos apresables descriptivamente, que podían desplegarse intencionalmente, y pronto pudo él mismo progresar en el descubrimiento intencional de su ego. Pero no accidentalmente se me escapó repetidas veces la expresión *esencia* y *esencial*, que equivale a un concepto determinado de lo a-priori, aclarado por vez primera por la fenomenología. Está claro: si exponemos y describimos un tipo cogitativo como la percepción-lo percibido, la retención y lo retenido, el recuerdo y lo recordado, la enunciación y lo enunciado, la aspiración y aquello a que se aspira, etc., en cuanto tipo, llegamos a resultados que perduran, como siempre que hacemos abstracción del hecho. Para el tipo es totalmente irrelevante la individualidad del hecho tomado como ejemplo, verbigracia de la percepción-de-mesa que ahora momentáneamente está corriendo; e incluso lo general —que yo, este ego fáctico, tenga en general entre mis vivencias fácticas vivencias de este tipo— es irrelevante, y la descripción no depende en absoluto de una comprobación de los hechos individuales y de su existencia. Y lo mismo para todas las estructuras egológicas.[63]

Por ejemplo, llevo a cabo un análisis del tipo experiencia sensible, de cosa espacial; avanzo sistemáticamente en la consideración constitutiva: cómo tal experiencia podría y tendría que seguir corriendo concordantemente si en general una y la misma cosa, conforme a todo lo que tiene que estar co-mentado con ella en cuanto cosa, se /mostrara perfectamente; /28/
entonces salta a la vista el gran conocimiento de que a priori, por necesidad esencial, lo que para mí en cuanto un ego en general debe poder ser cosa verdaderamente existente, se halla bajo la forma esencial de un sistema estructural de experiencia posible que le pertenece de modo determinado, con una multiplicidad apriórica de estructuras que le pertenecen específicamente.

Evidentemente puedo yo con plena libertad fingir transformaciones de mi ego, puedo considerar los tipos como posibilidades puramente ideales del ego que desde ahora es meramente posible y de un ego posible en general (como variante libre de mi ego fáctico), y obtengo así TIPOS ESENCIALES, POSIBILIDADES APRIÓRICAS Y LEYES ESENCIALES INHERENTES A ELLOS; igualmente estructuras esenciales generales de mi ego en cuanto ego concebible en general, sin las cuales no puedo, en general o a priori, pensarme, pues tendrían igualmente que subsistir de modo evidentemente necesario para toda libre variante de mi ego. Nos elevamos así a una intelección metódica que, al lado del método genuino de la reducción fenomenológica, es la más importante de la fenomenología: a saber: QUE EL EGO, para decirlo con los antiguos antecesores, TIENE UN INMENSO A-PRIORI INNATO y que toda la fenomenología, o el autoexamen puro del filósofo conducido metódicamente, es descubrimiento de este a-priori innato en su infinita multiformidad. Éste es el genuino sentido de lo innato, que el viejo concepto ingenuo en cierto modo barruntó siempre, pero no fue capaz de apresar.

A este a-priori innato del ego concreto —para hablar con Leibniz: *de mi mónada*—, pertenece desde luego mucho más que lo que hemos podido reseñar. Pertenece a él, y esto sólo puede insinuarse con UNA palabra, también el a-priori del yo en el sentido particular que determina la triplicidad general del título *cogito*: el yo como polo de todas las tomas de posición específicas o actos-del-yo y como polo de las afecciones que, yendo al yo desde objetos ya constituidos, lo motivan a volverse prestando atención y a toda toma de posición. El ego tiene por tanto una doble polarización: la polarización hacia múltiples unidades objetivas y la polarización-yo, una centralización gracias a la cual todas las intencionalidades están referidas al polo-yo idéntico.

/En cierta manera, sin embargo, también la polarización-yo se multiplica en el ego indirectamente mediante sus intrafecciones,* en tanto que aparecen en él, en el modo de la presentificación,** "reflejos" de mónadas ajenas con polos-yo ajenos. El yo no es meramente polo de tomas de posición que aparecen y desaparecen; toda toma de posición funda en el yo algo persistente: su *convicción*, permanente hasta nuevo aviso. /29/

[64]Hacer accesible sistemáticamente la esfera trascendental como la esfera absoluta del ser y de la constitución, a la cual está referido todo lo concebible, presenta inmensas dificultades, y sólo en la última década se han ordenado claramente los métodos y los niveles jerárquicos de los problemas. [§ 38]

En particular, se ha abierto muy tarde el acceso a los problemas de la universal legalidad esencial de la génesis fenomenológica; en lo más bajo, de la GÉNESIS PASIVA[65] en la formación de intencionalidades siempre nuevas y de apercepciones sin participación activa alguna del yo. Aquí surge una fenomenología de la asociación, cuyo concepto y origen reciben un semblante esencialmente nuevo: ya, ante todo, mediante el conocimiento al principio extraño de que la asociación es un título inmenso para un conjunto de leyes esenciales, un a-priori innato, sin el cual el yo como tal es impensable. Por otro lado, la problemática DE LA GÉNESIS DE NIVEL SUPERIOR, en la cual surgen formaciones de validez mediante actos-del-yo y a una con ello el yo central adopta propiedades-de-yo específicas, por ejemplo convicciones habituales, caracteres adquiridos.

Solamente mediante la fenomenología de la génesis se vuelve el ego comprensible como un nexo infinito de OBRAS sintéticamente correspondientes, y, por cierto, de obras constitutivas, que, en niveles [§ 39]

* "Intrafecciones" = *Einfühlungen*. Véase el glosario bajo *Einfühlung*.
** "En el modo de la presentificación = *vergegenwärtigungsmäßig*. Véase el glosario.

de relatividades, conceden validez a niveles siempre nuevos de objetos existentes. Se vuelve comprensible cómo el ego solamente es lo que es en una génesis por la cual sin cesar se hacen intencionalmente suyos, provisional o duraderamente, mundos existentes, mundos reales [*real*] e ideales; se hacen suyos por sus propias creaciones de sentido, suyos bajo correcciones, tachaduras de nulidades, ilusiones, etc., entreveradas y posibles a priori, las cuales surgen inmanentemente como sucesos de sentido no menos
/30/ típicos. De todo ello el hecho es /irracional; pero la forma, el inmenso sistema de formas de los objetos constitutidos y el correlativo sistema de formas de su constitución intencional, es a priori una inagotable infinitud del a-priori, que se descubre bajo el título fenomenología y que no es nada más que la forma esencial del ego en cuanto un ego en general, descubierta y en cada caso por descubrir mediante mi autoexamen.

A las obras que constituyen el sentido y el ser pertenecen todos los niveles de la realidad [*real*] y de la idealidad; por ello, cuando contamos y calculamos, cuando describimos la naturaleza y el mundo, cuando los tratamos teóricamente, formamos proposiciones, conclusiones, pruebas, teorías, modelamos éstas como verdades, etc., creamos con ello siempre nuevas formaciones de objetos, esta vez de objetos ideales, que están para nosotros en validez permanente. Si llevamos a cabo un autoexamen radical, por ende un retroceso a nuestro —cada uno para sí a su— ego absoluto, entonces todo ello son conformaciones de la actividad-del-yo libremente efectuada, incorporada en los niveles de la constitución egológica, y todo existente ideal de esa índole es lo que es como índice de su sistema constitutivo. [66]Por tanto, ahí se encuentran también todas las ciencias, a las que yo, en el pensar y el conocer propios, concedo validez en mí. He inhibido, como ego, su validez ingenua; pero en el nexo de mi autodescubrimiento

trascendental en cuanto espectador no partícipe de mi vida operativa, cobran de nuevo, igual que ya el mundo de la experiencia, validez, pero puramente como correlato constitutivo.

[67]Procedemos ahora a poner en relación con la *teoría del conocimiento* o *teoría de la razón* corriente esta teoría egológica-trascendental de la constitución del ser, que pone de manifiesto todo lo existente para el ego como formación de una obra pasiva y activa originada en las motivaciones sintéticas de su propia vida intencional. Ciertamente, la falta de un fragmento básico de la teoría fenomenológica que supere la apariencia de solipsismo, se hará muy notoria en el contexto que sigue; el escándalo quedará eliminado subsanándola adecuadamente. [§ 40]

[68]El problema de la teoría del conocimiento tradicional es el de la TRASCENDENCIA. Aun cuando se apoya, en cuanto teoría del conocimiento empirista, en la psicología corriente, no quiere ser mera psicología del conocimiento, sino esclarecer en principio la posibilidad del conocimiento. El problema surge
en la /actitud natural y se sigue después tratando /31/
en ella. Yo me hallo como hombre en el mundo y al mismo tiempo me hallo experimentándolo y conociéndolo científicamente, incluido yo mismo en él. Ahora me digo: Todo lo que es para mí, lo es gracias a mi conciencia cognoscente, es para mí lo experimentado de mi experimentar, lo pensado de mi pensar, lo teorizado de mi teorizar, lo visto con intelección de mi ver intelectivo. Es para mí [69] sólo como objetividad intencional de mis cogitationes. La intencionalidad, como propiedad fundamental de mi vida psíquica, designa una propiedad que me pertenece realmente [*real*] a mí como hombre así como a todo hombre respecto de su interioridad puramente psíquica, y ya Brentano la ha colocado en el centro de la psicología empírica del hombre. Para ello no necesitamos, pues, de la reducción fenomenológica; estamos y permanecemos sobre la base del mundo

dado. Y así decimos[70] también, comprensiblemente: TODO LO QUE PARA EL HOMBRE, LO QUE PARA MÍ ES Y VALE, LO HACE EN LA PROPIA VIDA DE CONCIENCIA, que permanece consigo misma en todo tener-conciencia de un mundo y en todo obrar científico. Todas las distinciones que hago entre experiencia genuina y engañosa, y en ella entre ser e ilusión, transcurren en mi misma esfera de conciencia, e igualmente cuando en niveles superiores diferencio entre pensar intelectivo y no intelectivo, también entre lo necesario a priori y lo contrasentido, entre lo empíricamente correcto y lo empíricamente falso. Evidentemente real, lógicamente necesario, contrasentido, lógicamente posible,* probable, etc., todo esto son caracteres que se presentan en mi ámbito de conciencia mismo adheridos al objeto intencional respectivo. [71]Toda acreditación, fundamentación de la verdad y del ser, transcurre total y completamente en mí, y su término es un carácter en el cogitatum de mi cogito.

[72]En ello se ve ahora el gran problema. Que yo llegue en mi ámbito de conciencia, en el nexo de la motivación que me determina, a certezas, e incluso a evidencias irrefutables, es cosa que se comprende. Pero, ¿cómo puede alcanzar significación OBJETIVA [*ob*] este juego que transcurre completamente en la inmanencia de la vida de conciencia? ¿Cómo puede la evidencia (la *clara et distincta perceptio*) pretender más que ser un carácter de conciencia en mí? Es el [73] problema cartesiano que debía resolverse por medio de la *veracitas* divina.

[§ 41] /32/ /[74]¿Qué tiene que decir a esto el autoexamen trascendental de la fenomenología? Nada más que esto: que todo este problema es un contrasentido, un contrasentido en el que Descartes tuvo que caer sólo porque erró el sentido genuino de la epojé trascendental y de la reducción al ego puro. Pero mucho más burda todavía [75] es la actitud postcartesia-

* "Lógicamente necesario" = *denknotwendig*; "lógicamente posible" = *denkmöglich*. Véase el glosario bajo *denkmöglich*.

na corriente. Preguntamos: ¿Quién es, pues, el yo que puede plantear legítimamente cuestiones trascendentales?[76] ¿Puedo hacerlo yo en cuanto hombre natural?, ¿y puedo yo en cuanto hombre natural preguntar en serio, y por cierto trascendentalmente: "¿Cómo salgo de la isla de mi conciencia, cómo puede alcanzar significación objetiva [*ob*] lo que en mi conciencia se presenta como vivencia de evidencia?" ¡TAN PRONTO COMO ME APERCIBO COMO HOMBRE NATURAL, HE APERCIBIDO YA DE ANTEMANO EL MUNDO ESPACIAL, me he insertado en el espacio, en el cual tengo por ende un fuera-de-mí! ¿No presupone ya el sentido de la pregunta la validez de la apercepción del mundo, mientras que solamente su respuesta debía dar por resultado la validez objetiva [*ob*] en general? Se requiere por tanto la realización conciente de la REDUCCIÓN FENOMENOLÓGICA, PARA ALCANZAR AQUEL YO y aquella vida de conciencia A LOS QUE SE PUEDEN PLANTEAR CUESTIONES TRASCENDENTALES COMO CUESTIONES SOBRE LA POSIBILIDAD DEL CONOCIMIENTO TRASCENDENTE. Pero tan pronto como uno, en vez de efectuar a la ligera una epojé fenomenológica, emprende más bien, mediante autoexamen sistemático y como ego puro, el descubrimiento de su campo de conciencia entero, por ende de sí mismo, conoce que todo lo que existe para el ego está constituido en él mismo; más aún, que toda especie de ser, y entre ellas todas[77] las caracterizadas como trascendentes, tiene su constitución particular.

LA TRASCENDENCIA [78] ES UN CARÁCTER DE SER INMANENTE, QUE SE CONSTITUYE EN EL INTERIOR DEL EGO. Todo sentido concebible, todo ser concebible, dígase inmanente o trascendente, cae en el ámbito de la subjetividad trascendental. Un fuera de ella es un contrasentido; ella es la concreción universal, absoluta. Querer concebir el universo del verdadero ser como algo fuera del universo de la conciencia posible, del conocimiento posible, de la evidencia posible, ambos referidos recíprocamente de un modo

/33/ meramente externo en virtud de una /ley rígida, es un sinsentido. Ambos se corresponden esencialmente, y lo esencialmente correspondiente es también concretamente uno, uno en la concreción absoluta: la de la SUBJETIVIDAD TRASCENDENTAL. —[79]Ella es el universo del sentido posible; un fuera de ella es pues precisamente sinsentido. Pero incluso todo sinsentido es un modo del sentido y su carencia de sentido es susceptible de intelección. Esto no vale, empero, para el mero EGO FÁCTICO y lo que fácticamente le es accesible como existente para él. La autoexposición fenomenológica es una autoexposición apriórica, y así todo esto vale para todo ego posible, concebible y para todo existente concebible, por ende para todos los mundos concebibles.

[80]Según eso, una teoría del conocimiento genuina sólo tiene pleno sentido como teoría fenomenológica-trascendental, que en lugar de tener que ver con deducciones sin sentido desde una presunta inmanencia a una presunta trascendencia, la de cualesquiera *cosas en sí*, tiene que ver exclusivamente con el esclarecimiento sistemático de la obra del conocimiento, en el cual ésta se hace [81] comprensible de un cabo a otro como obra intencional. [82]Precisamente con ello se vuelve comprensible toda especie de existente, real [*real*] e ideal, como formación de la subjetividad trascendental, constituida precisamente en esta obra. Esta especie de comprensibilidad es la más elevada forma de racionalidad concebible. Todas las interpretaciones del ser erróneas tienen su origen en la ceguera ingenua para los horizontes codeterminantes del sentido del ser.[83] Así, la autoexposición pura del ego, ejecutada en la evidencia pura y ejecutada por ello en concreción, conduce a un IDEALISMO TRASCENDENTAL, pero a un idealismo de un SENTIDO fundamentalmente NUEVO; [84] no [85] un idealismo psicológico, no un idealismo que a partir de datos sensibles carentes de sentido quiere derivar un mundo pleno de sentido; no un idealismo kan-

tiano, que por lo menos como concepto límite cree poder dejar abierta la posibilidad de un mundo de cosas en sí —SINO UN IDEALISMO QUE NO ES NADA MÁS QUE AUTOEXPOSICIÓN LLEVADA CONSECUENTEMENTE A CABO EN FORMA DE CIENCIA EGOLÓGICA SISTEMÁTICA[86] de todo sentido de ser que para mí, el ego, deba precisamente poder tener sentido. [87]Este idealismo no es empero una formación de argumentaciones frívolas que /pudiera ganarse como premio /34/ por la victoria en la lucha dialéctica con los realismos. Es la exposición del sentido que concierne a la trascendencia (pre-dada al ego mediante la experiencia) de la naturaleza, de la cultura, del mundo en general, ejecutada en un trabajo efectivo, y ello es descubrimiento sistemático de la intencionalidad constituyente misma. La prueba de este idealismo es la realización misma de la fenomenología.

(IV)

[88]Pero ahora tiene que tomar la palabra el único [V] reparo realmente inquietante. [89] Cuando yo, el yo que medita, me reduzco mediante la epojé a mi ego absoluto y a lo que en él se constituye, ¿no me he convertido en *solus ipse*, y no es así toda esta filosofía del autoexamen un puro solipsismo, así sea un solipsismo fenomenológico-trascendental?[90]

Con todo, antes de que se tome aquí una decisión o aun se busque ayuda en inútiles argumentaciones dialécticas, habrá que efectuar el trabajo fenomenológico concreto de un modo suficientemente amplio y de un modo suficientemente sistemático para ver cómo el *alter ego*, por cuanto se da en la experiencia, se manifiesta y se verifica en el ego, y qué especie de constitución tiene que responder de su existencia como existencia en mi círculo de conciencia y en mi mundo. Pues yo, por cierto, experimento a los otros realmente [91]y los experimento no solamente al lado de la naturaleza, sino entrelazados en uni-

dad con la naturaleza. Sin embargo, experimento a los otros de una manera ciertamente particular: no los experimento sólo presentándose psicológicamente entrelazados en el espacio en el nexo de la naturaleza, sino que los experimento experimentando también este mismo mundo que yo experimento, y así mismo experimentándome como yo los experimento, etc. Yo experimento en mí mismo, en el marco de mi vida de conciencia trascendental, todo sin excepción, [92] y experimento el mundo no meramente como mi mundo privado, sino como mundo intersubjetivo, dado a cualquiera y accesible en sus objetos [*ob*], y dentro de él experimento a los otros como otros y a la vez estando ahí unos para otros, para cualquiera. ¿Cómo se aclara el hecho —que por cierto permanece inatacable— de que todo lo que es para mí, <sólo> en mi vida intencional puede obtener sentido[93] y verificación?

[94]Aquí se requiere una exposición genuinamente fenomenológica de la obra trascendental de la ***intrafección***, y para ello, en la medida en que ella está en cuestión, una puesta-fuera-de-validez abstractiva de los otros y de todas las capas de sentido de mi mundo
/35/ circundante que /la validez de la experiencia de los otros me depara. Precisamente con ello se disocia en el ámbito del ego trascendental, esto es, en su ámbito de conciencia, precisamente el ser egológico específicamente privado, mi propiedad concreta como aquella cuyo análogo intrafecciono yo después a partir de motivaciones de mi ego. Yo puedo experimentar directa y propiamente como ***ello mismo*** toda la vida de conciencia propia, pero no la ajena: el ajeno sentir, percibir, pensar, tener sentimientos, querer. Pero esta vida ajena se coexperimenta en mí mismo en un sentido secundario, en la forma de una peculiar apercepción de similitud, y se indica consecuentemente, verificándose con ello concordantemente. [95]Para decirlo con Leibniz: En mi originalidad en cuanto mi ***mónada*** apodícticamente dada,

se reflejan mónadas ajenas, y este reflejo es una indicación que se verifica consecuentemente. Pero lo que ahí está indicado es, cuando llevo a cabo la autoexposición fenomenológica y en ella la exposición de lo legítimamente indicado, una subjetividad trascendental ajena; el ego trascendental pone en sí, no arbitraria, sino necesariamente, un *alter ego* trascendental.

Precisamente con ello se ensancha la subjetividad trascendental en la INTERSUBJETIVIDAD, EN LA SOCIALIDAD TRASCENDENTAL-INTERSUBJETIVA, QUE ES LA BASE TRASCENDENTAL DE LA NATURALEZA Y EL MUNDO INTERSUBJETIVOS EN GENERAL y no menos del ser intersubjetivo de todas las objetividades ideales. [96]El primer ego, al que conduce la reducción trascendental, carece todavía de las diferencias entre lo intencional que le es primigeniamente propio y lo que es en él *reflejo* del *alter ego.* Se requiere primero llevar muy lejos la fenomenología concreta para alcanzar la intersubjetividad en cuanto trascendental. Pero ciertamente en ello se muestra que para el meditador que filosofa, su ego es el ego primigenio, y que luego, en un paso ulterior, la intersubjetividad, en cuanto *alter ego*, sólo es pensable para todo ego concebible en tanto que se refleja en él. En este esclarecimiento de la intrafección se muestra también que existe una diferencia abismal entre la constitución de la naturaleza, que ya tiene un sentido de ser para el ego abstractivamente aislado, pero no aún un sentido intersubjetivo, y la constitución del mundo espiritual.

/ASÍ SE REVELA EL IDEALISMO FENOMENOLÓGICO COMO UNA MONADOLOGÍA FENOMENOLÓGICO-TRASCENDENTAL, sólo que ésta no es una construcción metafísica, sino una exposición sistemática DEL sentido que el mundo tiene para todos nosotros ANTES de todo filosofar, un sentido que sólo puede ser filosóficamente desfigurado, pero no alterado. /36/

El camino entero que hemos recorrido debía ser [§ 64]

un camino que tuviera la meta cartesiana, que nosotros no hemos desechado, de una filosofía universal, esto es, de una ciencia universal de fundamentación absoluta. Podemos decir que realmente ha podido cumplir este propósito, y nosotros vemos ya que es realmente posible ponerlo en ejecución.[97]

La vida práctica cotidiana es ingenua; es un ponerse a experimentar, pensar, valorar, actuar dentro del mundo pre-dado. En ella se llevan a cabo todas las obras intencionales del experimentar, mediante las cuales las cosas están pura y simplemente ahí, y se llevan a cabo anónimamente, sin que el que experimenta sepa nada acerca de ellas; y nada tampoco acerca del pensar operativo: los números, los estados de cosas predicativos, los valores, los fines, los trabajos, se presentan gracias a las obras ocultas, edificándose miembro por miembro, y sólo ellos están a la vista. No ocurre de otro modo en las ciencias positivas. Son ellas ingenuidades de nivel superior, formaciones del trabajo de una avisada técnica teórica, sin que hayan sido expuestas las obras intencionales por las cuales todo en última instancia se origina.

[98]Es cierto que la ciencia pretende poder justificar sus pasos teóricos, y por todas partes se apoya en la crítica. Pero SU CRÍTICA NO ES CRÍTICA ÚLTIMA DEL CONOCIMIENTO, o sea, estudio y crítica de las obras primigenias, descubrimiento de todos sus horizontes intencionales, únicamente mediante los cuales puede ser en última instancia aprehendido el alcance de las evidencias y, correlativamente, apreciado el sentido del ser de los objetos, de las formaciones teóricas, de los valores y los fines. Por eso tenemos, y justamente en el nivel elevado de las ciencias positivas modernas, problemas de fundamentación, paradojas, incomprensibilidades. Los CONCEPTOS PRIMITIVOS que, atravesando la ciencia entera, determinan el sentido de su esfera de objetos y de su teoría, se han ORIGINADO INGENUAMENTE; tienen horizontes intenciona-
/37/ les indeterminados, /son formaciones de obras in-

tencionales desconocidas, practicadas sólo en tosca ingenuidad. Eso no sólo vale para las ciencias positivas especiales, sino también para la lógica tradicional con todas sus normas formales. Todo intento por llegar, a partir de las ciencias históricamente desarrolladas, a una mejor fundamentación, a una mejor comprensión de sí mismas por lo que hace a su sentido y a su obra, es un fragmento de autoexamen del científico. Hay empero solamente UN autoexamen radical, esto es, el fenomenológico. Autoexamen radical y autoexamen plenamente universal son cosas inseparables, e inseparables a la vez del genuino método fenomenológico del autoexamen en la forma de la generalidad esencial. Autoexposición universal y esencial quiere decir empero dominio sobre todas las posibilidades ideales *innatas* en el ego y en una intersubjetividad trascendental.

Una fenomenología conducida consecuentemente construye por tanto a priori, pero con necesidad y generalidad esenciales rigurosamente intuitivas, las FORMAS DE MUNDOS CONCEBIBLES, y éstas, a su vez, en el marco de toda forma de ser concebible en general y de su sistema de niveles. Pero ello de un modo primigenio, es decir, en correlación con el a-priori constitutivo, el a-priori de las obras intencionales que las constituyen.

99 Puesto que la fenomenología en su proceder no tiene realidades pre-dadas ni conceptos de realidad pre-dados, sino que extrae desde un principio sus conceptos de la primigenidad de la obra, ella misma apresada en conceptos primigenios, y, por la necesidad de descubrir todo horizonte, domina también todas las diferencias de alcance, todas las relatividades abstractas, entonces tiene que llegar por sí misma a los sistemas conceptuales que determinan el sentido fundamental de toda formación científica. Son los conceptos que trazan todas las demarcaciones formales de la idea-forma de un mundo posible en general, y tienen que ser por eso los genuinos concep-

tos fundamentales de todas las ciencias. Para tales conceptos no puede haber paradoja alguna.

Lo mismo vale para todos los conceptos fundamentales que conciernen a la edificación y a la forma íntegra de la edificación de las ciencias referidas y por referir a las diferentes regiones del ser.[100]

Podemos ahora también decir: en la fenomenología apriórica y trascendental se originan en funda-
/38/ mentación última, /en virtud de su investigación de correlaciones, todas las ciencias aprióricas en general, y, tomadas en este origen, forman parte ellas mismas de una fenomenología universal apriórica como sus ramificaciones sistemáticas. Este sistema del a-priori universal puede también designarse como el despliegue sistemático del a-priori universal innato en la esencia de una subjetividad trascendental, y por ello también en la de una intersubjetividad, o el despliegue sistemático DEL LOGOS UNIVERSAL DE TODO SER CONCEBIBLE. Diciendo otra vez lo mismo: la fenomenología trascendental desarrollada de modo sistemáticamente completo sería eo ipso LA ONTOLOGÍA UNIVERSAL VERDADERA Y GENUINA; pero no meramente una ontología vacía, formal, sino a la vez una ontología tal, que encerraría en sí todas las posibilidades de ser regionales, y según todas las correlaciones inherentes a ellas.

[101]Esta ontología universal concreta (o también lógica universal del ser) sería por tanto el universo de ciencia de fundamentación absoluta primero en sí. Con arreglo al orden, la primera en sí de las disciplinas filosóficas sería la egología circunscrita *solipsistamente*; sólo después, en ampliación, la fenomenología intersubjetiva, y por cierto en una generalidad que ante todo se ocupa de las cuestiones universales, para sólo después ramificarse en las ciencias aprióricas.

Este a-priori universal sería luego EL FUNDAMENTO DE CIENCIAS DE HECHOS GENUINAS Y DE UNA FILOSOFÍA UNIVERSAL GENUINA EN EL SENTIDO CARTESIANO, UNA CIENCIA UNIVERSAL DE FUNDAMENTACIÓN

ABSOLUTA. Toda racionalidad del hecho yace por cierto en el a-priori. Ciencia apriórica es ciencia de los principios, a los que tiene que recurrir la ciencia de hechos para ser fundamentada en última instancia, precisamente por principio —sólo que la ciencia apriórica no puede ser ciencia ingenua, sino que tiene que estar originada en las fuentes últimas fenomenológico-trascendentales.

[102]Quisiera indicar finalmente, para no dejar surgir ningún malentendido, que con la fenomenología queda excluida solamente toda metafísica ingenua y que opere con absurdas cosas en sí, pero no la metafísica en general. El ser primero en sí, el que precede a toda objetividad [*ob*] mundana y la soporta, es la /intersubjetividad trascendental, el todo de las /39/ mónadas que se asocia en comunidad en diferentes formas. Pero dentro de la esfera monádica fáctica, y en cuanto posibilidad esencial ideal en toda esfera monádica concebible, se presentan todos los problemas de la facticidad contingente, de la muerte, del destino, de la [103]posibilidad de una vida subjetiva y comunitaria reivindicada, en un sentido particular, como *plena de sentido*, por ende también los problemas del *sentido* de la historia, etc. Podemos también decir: son los problemas ético-religiosos, pero situados sobre la base en la que tiene precisamente que estar situado todo lo que deba poder tener para nosotros un sentido posible.

DE TAL MODO SE REALIZA LA IDEA DE UNA FILOSOFÍA UNIVERSAL —de un modo muy distinto de lo que se figuraron Descartes y su época, guiados por la nueva ciencia natural—, no como un sistema universal de teoría deductiva, como si todo existente se encontrara en la unidad de un cálculo, sino como UN SISTEMA DE DISCIPLINAS FENOMENOLÓGICAS CORRELATIVAS, sobre el fundamento ínfimo no del axioma *ego cogito*, sino de un autoexamen universal.

Con otras palabras, el camino necesario hacia un conocimiento fundamentado en última instancia en

el más alto sentido, o, lo que es lo mismo, hacia un conocimiento filosófico, es el de un AUTOCONOCIMIENTO UNIVERSAL, inicialmente monádico y luego intermonádico. La sentencia délfica: *γνῶθι σεαυτόν** ha cobrado un nuevo significado. La ciencia positiva es ciencia absorta en el mundo. Hay que perder primero el mundo por medio de la epojé para después recuperarlo en el autoexamen universal. *Noli foras ire*, dice San Agustín, *in te redi, in interiore homine habitat veritas.*** [104]

* "Conócete a ti mismo". Palabras inscritas en el frontón del templo de Apolo en Delfos.

** "No quieras ir fuera; vuelve a ti mismo; en el hombre interior habita la verdad." –*De vera religione*, 39, 72.

SINOPSIS DE HUSSERL

Traducción del texto original alemán
de la sinopsis.

/PRIMERA LECCIÓN /187

Las meditaciones cartesianas y su transformación crítica para abrir el acceso en la meditación al ego trascendental

1. A MODO DE PREÁMBULO. Una introducción a la fenomenología trascendental se enlaza de modo natural con las *Meditationes* de Descartes, cuya transformación crítica ha influido en su formación.– La exigencia de Descartes de una ciencia universal absolutamente fundamentada; tras el derrocamiento de las ciencias heredadas, su reconstrucción sobre fundamento absoluto. Giro subjetivo de esta exigencia y su carácter ejemplar. La idea del genuino filósofo en ciernes; su necesario comienzo con meditaciones del tipo de las cartesianas: cómo puede hallarse el fundamento primero en sí y absolutamente cierto. El resultado: el que medita tiene que desconectar la existencia del mundo como cuestionable y mediante ello <obtener> su ego puro como absoluto y único. A partir de ahí, la vía de la edificación del conocimiento del mundo y de todas las ciencias objetivas [*ob*] puramente bajo la dirección de los principios innatos en el ego.

Valor de eternidad y efecto histórico de esta consideración meditativa fundamental. Las ciencias po-

sitivas la han hecho a un lado, pero filosóficamente surgió de ellas el sentido completamente nuevo del desarrollo de la filosofía moderna en dirección a una filosofía trascendental, cuya configuración última y más radical está representada por la fenomenología. La decadencia y la dispersión desconcertada de la filosofía desde mediados del siglo XIX exigen un nuevo comienzo y nuevas meditaciones cartesianas. La fenomenología como su asimilación conciente y su repercusión más pura.

2. LAS MEDITACIONES CARTESIANAS CRÍTICAMENTE TRANSFORMADAS. Yo como filósofo que comienza
/188/ radicalmente, poniendo para mí fuera de /validez a todas las ciencias pre-dadas. Tampoco la idea de una ciencia universal de fundamentación absoluta, aunque dirige el meditar, está decidida respecto de su posibilidad y consecución. Exposición de su sentido mediante intrafección de la intención del trabajo científico; juicios científicos solamente admisibles en cuanto fundamentados perfectamente de modo inmediato o mediato por la evidencia —apelación a las cosas [*Sachen*], los estados de cosas "mismos". No evidencias ocasionales y juicios verdaderos de la vida cotidiana, sino verdades científicas, que valen de una vez por todas y para cualquiera. El filósofo que comienza, habiendo "derrocado" a las ciencias, no tiene semejantes verdades, pero sí evidencias y verdades de la vida. Empieza con el principio del juzgar con evidencia pura, y con el análisis crítico de la evidencia misma respecto de su perfección y su alcance; un análisis efectuado a su vez en evidencias de nivel superior. A partir de ahí plantea la cuestión de si pueden ofrecerse evidencias primeras en sí, esto es, que precedieran a todas las demás y a la vez que pudieran ser consideradas como "apodícticas" —como válidas de una vez por todas.

La vida y las ciencias positivas se refieren al mundo que existe de modo comprensible de suyo.– ¿Es la existencia del mundo, pregunta el que medita, la

certeza primera en sí y apodíctica? La primera pero superficial crítica de Descartes de la experiencia sensible: que ella está desprovista de apodicticidad; y en virtud de ello interviene su gran paso: incluir esta experiencia universalmente en el derrocamiento y comprobar ahora que el posible no-ser del mundo deja al *ego cogito* intacto.

3. DELIMITACIÓN CRÍTICA DEL PROCEDER CARTESIANO. Todas las ciencias positivas presuponen la validez de la creencia en el mundo que yace en toda experiencia del mundo.– Esta evidencia universal requiere de crítica; hay que colocarla por ende fuera de validez. Pero esta abstención de la creencia en el mundo priva a quien medita del mundo como base de ser para ciencias referibles a él, pero no de toda base de ser y de toda evidencia en general. Más bien se descubre tras el ser del mundo, como última presuposición de ser, incluso para la validez o la no validez de la experiencia del mundo y su puesta-en-cuestión, el ser de las experiencias mismas, el ser del que experimenta y de su vida absoluta entera, meditativa y de cualquier otra índole. /Con la ἐποχή /189/
universal como abstención universal de la puesta en marcha natural de la creencia de la experiencia, y con el consiguiente giro de la mirada hacia la vida experimentante, en cuanto que en ella el mundo tiene para mí sentido y ser (lisa y llana realidad), sale a la luz la subjetividad *trascendental* como el ego que medita, que se encuentra como la absoluta y última presuposición para todo lo que en general es, y que ahora ya no se encuentra como hombre en el mundo, sino como aquel ego en el cual este hombre, así como el mundo en general, recibe sentido de ser. En cuanto este ego, y solamente en cuanto tal, soy yo para mí mismo apodícticamente cierto y presuposición de ser última, a la cual es relativo todo existente que tenga sentido para mí. Aquí queda y tiene que quedar enteramente fuera de cuestión toda falsa interpretación, según la cual este ego sería un último trocito res-

tante del mundo, que en forma extraordinaria estuviera dado apodícticamente, y la intención de volver a probar además el resto del mundo, para luego edificar sobre el viejo suelo de la ciencia del mundo. La meditación tiene que proseguir en un autoexamen consecuente del ego puro, para poner en claro los problemas con sentido que yacen en él en cuanto fundamento universal de ser y de conocimiento en general. Así surgió a partir del método cartesiano el método de la ἐποχή fenomenológica-trascendental y de la reducción fenomenológica-trascendental —de la reducción al ego trascendental.

SEGUNDA LECCIÓN

Introducción: ¿Qué puedo yo, el que medita, emprender filosóficamente con el ego cogito trascendental? Interpretación previa de su utilización no como axioma fundamental, sino como esfera universal fundamental de experiencia y de ser. Idea de una nueva especie de fundamentación, de la trascendental frente a la objetiva [*ob*]; de un conocimiento de experiencia nuevo, trascendental, y una ciencia que parte del autoexamen puramente egológico —de la fenomenología primera, egológica.

Exposición: Despejo paso a paso del campo de la autoexperiencia trascendental mediante reflexión fenomenológica. Autoexperiencia psicológica y trascendental como paralelas. La psicología sobre la base del mundo existente reclama validez objetiva [*ob*]; la
/190/ trascendental, sólo egológica.– /Primeras comprobaciones fundamentales: El cogito como conciencia *de algo* (vivencia intencional), el cogitatum qua cogitatum, un momento descriptivo inseparable en el cogito. Progresivo autoexamen como autoexperiencia coherente y descubrimiento consecuente y descripción pura de los modos típicos de las vivencias intencionales y de sus objetividades mentadas [*ver-*

meint] (aparentes,* pensadas, valoradas, etc.), exactamente como son concientes. A esta dirección doble de la descripción se añade como tercera la del yo de las cogitationes mismo. El mundo, pese a la ἐποχή, un tema principal de las descripciones fenomenológicas respecto de toda toma de posición referente a él: el mundo como *fenómeno.* Contraste de la consideración natural del mundo y la fenomenológica. El ego que medita fenomenológicamente como espectador trascendental de su propio ser y vida en situación de entrega al mundo. Yo como yo *en actitud natural* soy también y soy siempre yo trascendental, pero sé de ello por vez primera llevando a cabo la reducción fenomenológica. En virtud de esta actitud trascendental veo por vez primera que todo lo que naturalmente existe para mí sólo es como cogitatum de cogitationes cambiantes, y al juzgar sólo eso mantengo en validez. Así pues, en general tengo que describir sólo objetos (tanto reales [*real*] como ideales) en correlación con sus modos de conciencia.

Un fragmento de la fenomenología de la percepción de cosas como ejemplo de descripción fenomenológica, presentando la correspondencia correlativa de lo que aparece y el modo de aparecer. Unidad y multiplicidad —la unidad objetiva como síntesis de la coincidencia identificadora de las apariciones de lo mismo. La síntesis como hecho fundamental de la esfera de conciencia, como vinculación de conciencia y conciencia en una nueva conciencia de intencionalidad fundada. La unidad universal de la vida de conciencia en el ego, una unidad de la síntesis, en la que el ego se vuelve conciente para sí mismo como unidad.

El ego en la potencialidad de la conciencia posible. Los horizontes intencionales en cada cogito y su descubrimiento. Exposición de las implicaciones inten-

* "Aparentes" = *erscheinenden.* Tómese en el sentido de "que aparecen", "manifiestas", y no en el de "que parecen ser y no son". Véase el glosario bajo *erscheinen.*

cionales, la tarea principal del análisis intencional. Diferencia fundamental del análisis fenomenológico y
/191/ el análisis en el sentido corriente. En la /fenomenología siempre una reciprocidad* de análisis real [*reell*] e intencional.– La vida de conciencia como río heracliteano y la posibilidad de la descripción fenomenológica como descripción de la tipología de la conciencia. Transición a la fenomenología de la razón, sus actualidades y potencialidades.

TERCERA Y CUARTA LECCIONES

Razón y sinrazón, cumplimiento y decepción de intenciones, como formas estructurales de la subjetividad trascendental. Ser y experiencia posible —evidencia posible; posibilidad como accesibilidad subjetiva, referida a horizontes presuntivos. Las cuestiones constitutivas como cuestiones sobre el sistema de la experiencia que acredita plenamente, que están** trazadas en la subjetividad trascendental como posibilidades para cada especie de objeto en su tipología particular. Todo objeto mentado [*vermeint*] indica presuntivamente su sistema. La referencia esencial del ego a una multiplicidad de objetos mentados [*vermeint*] designa conforme a ello una estructura esencial de su intencionalidad real y posible en su conjunto. Los problemas constitutivos abarcan la subjetividad trascendental entera, pues también el ser-para-sí-mismo del ego es un problema constitutivo. La autoconstitución del yo en el sentido específico de yo personal. Yo como polo de los actos específicos, de los que *toman posición*, y como polo de las afec-

* "Una reciprocidad" = *ein Ineinander*; literalmente: *un uno en otro* o *un uno dentro de otro*. Lo que se quiere decir es que la realización de un análisis lleva consigo la realización del otro, debido precisamente a la correspondencia o correlación que la intencionalidad entraña.

** El verbo en plural hace que el participio "trazadas" se refiera a "cuestiones"; pero el sentido parece exigir que se refiera más bien a "experiencia" o a "sistema de experiencia". Quizá Husserl quería referirse aquí a "experiencias".

ciones. Contraste de la polarización-objeto y la polarización-yo. El yo no es empero un mero polo de actos fugaces; toda toma de posición funda en el yo una *convicción* permanente.

Progreso hacia el método eidético: todos los problemas fenomenológico-trascendentales son problemas de esencia; la fenomenología trascendental, una ciencia del *a-priori innato* de la subjetividad trascendental.

Transición a la fenomenología de la génesis. La fenomenología de la asociación como conjunto de leyes esenciales de la génesis pasiva. La génesis activa. Gracias a la génesis se originan las obras intencionales permanentes, entre ellas la constitución de mundos permanentes para el ego, de los reales [*real*] y los ideales (mundo de los números, de las formaciones teóricas).

/La teoría de la constitución trascendental del /192/
ser y la teoría del conocimiento trascendental. Explicación del problema corriente de la trascendencia como problema del conocimiento humano natural y referido a la intencionalidad como hecho psicológico. ¿Cómo puede alcanzar significación objetiva [*ob*] un juego que tiene lugar en la interioridad anímica inmanente y en las vivencias de evidencia surgidas en ella? Exposición crítica del contrasentido de este planteamiento del problema. Todo problema trascendental genuino es un problema fenomenológico. La subjetividad trascendental en su universalidad no tiene ningun afuera con sentido. La tarea no es inferir el ser trascendente, sino entenderlo como suceso en la subjetividad trascendental mediante el descubrimiento de la constitución. El idealismo fenomenológico como un idealismo de especie radicalmente nueva, contrasta con el idealismo berkeleyano-humeano y con el kantiano.

La objeción de solipsismo trascendental. El problema constitutivo del alter ego (intrafección), de la intersubjetividad, de la naturaleza y del mundo como

mundo idéntico para cualquiera. El método de la solución: la estratificación metódica de la esfera de conciencia dada al ego mediante abstracción de todos sus componentes que presuponen el alter ego. Elaboración del ego propio, del yo-mismo concreto como fundamento para la intrafección analogizante. Todo lo perceptible y experimentable originalmente es determinación del yo mismo. El ego ajeno en la experiencia secundaria de la intrafección no es directamente perceptible, pero es experimentado indirectamente mediante indicación, que tiene su forma de verificación concordante. En mi mónada originalmente experimentada se *reflejan* las otras mónadas (Leibniz). El descubrimiento de la constitución del alter ego lo revela como trascendental, y así se amplía la reducción fenomenológica a la subjetividad trascendental como comunidad trascendental de mónadas. Ésta es ahora la base trascendental de la constitución del mundo objetivo [*ob*] como idénticamente existente para todas las mónadas de la comunidad, y de la validez intersubjetiva de las objetividades ideales.

El problema cartesiano de una ciencia universal en fundamentación absoluta y su solución en la fenomenología. Ingenuidad de la vida precientífica, ingenuidad de las ciencias positivas. Esta ingenuidad como
/193/ falta de una /fundamentación profunda a partir del descubrimiento de las obras trascendentales. Una ciencia radicalmente fundamentada tiene que sacar primigeniamente todos sus principios de investigaciones trascendentales. Entonces ya no puede haber ninguna *paradoja*. La configuración sistemática de la fenomenología apriórica contiene en sí como ramas a todas las ciencias aprióricas en fundamentación absoluta. Ella cumple la idea de una ontología universal, a la vez formal y material (de una filosofía primera), o, lo que viene a ser lo mismo, de una doctrina de la ciencia plena, radicalmente fundamentada.

Su primer nivel: la egología circunscrita solipsistamente; esta ontología como fundamento apriórico

para la más radical fundamentación de una ciencia de hechos universal, de una filosofía del ser fáctico. Los problemas metafísicos genuinos como los problemas de más alto nivel dentro de una fenomenología. Contrastación de la ejecución cartesiana y la fenomenológica de la idea de una filosofía. La filosofía fenomenológica como la más universal y la más consecuente realización de la idea del autoconocimiento, que no sólo es la fuente primitiva de todo conocimiento genuino, sino que también comprende en sí todo genuino conocimiento.

RESUMEN DE LAS LECCIONES DEL PROFESOR E. HUSSERL

Traducción de la versión francesa de la sinopsis de Husserl.

/194/ /INTRODUCCIÓN

A LA FENOMENOLOGÍA TRASCENDENTAL

I.– *La meditación cartesiana y su transposición crítica*

1. INTRODUCCIÓN.– Una introducción a la fenomenología trascendental debe vincularse con las *Meditaciones* de Descartes. Además, la transposición crítica de estas *Meditaciones* ha determinado la formación de la fenomenología trascendental.– La exigencia cartesiana de una ciencia universal absoluta.– Descartes hace tabla rasa de la ciencia tradicional y la reconstituye sobre una base absoluta. El carácter normativo de la exigencia cartesiana y su aplicación subjetiva.– El llegar a ser de un verdadero filósofo; la necesidad de tomar como punto de partida una meditación de tipo cartesiano.– ¿Cómo encontrar una base primera y absolutamente cierta de toda verdad?– La solución cartesiana: el filósofo se abstiene de la posición de lo real, y, dejando como problema la existencia del mundo, reencuentra por ese mismo hecho su *Ego* puro.– Partiendo de este *Ego*, emprende la constitución del saber no empleando, para la elaboración de la ciencia, más que los principios innatos al *Ego*.– El valor eterno y el papel histórico de la meditación cartesiana: desaten-

dida por la ciencia positiva, determinó la evolución de la filosofía moderna hacia la filosofía trascendental, cuya forma última y más radical está representada por la fenomenología.– La necesidad de renovar el esfuerzo cartesiano, que es el único que puede hacer salir a la filosofía del estado de decadencia y de marasmo en el que está sumergida desde mediados del siglo XIX. Éste es justamente el objetivo que se propone la fenomenología.

/2. LA TRANSPOSICIÓN CRÍTICA DEL MÉTODO CARTESIANO.– Es evidente que un filósofo que toma como punto de partida una meditación de tipo cartesiano no puede aceptar como dada ni hacer uso de ninguna verdad científica. Ni siquiera tiene el derecho de admitir que la idea de una ciencia universal absoluta —aunque guíe su meditación— sea una idea realizable o incluso posible. Pero puede, sin embargo, precisar su sentido con la ayuda de un análisis de las tendencias y de los ideales del trabajo científico.– Los juicios "científicos" no son aceptados (como válidos) por la ciencia más que en la medida en que están —inmediata o mediatamente— fundados en la "evidencia"; el juicio científico recurre a las cosas mismas.– La ciencia no admite las "evidencias" ocasionales de los juicios del sentido común; precisa de "verdades científicas" válidas de una vez por todas y para cualquiera.– El filósofo, que ha puesto en duda todo, no posee nada semejante; pero por lo menos tiene "evidencias". Admite el *principio* del juicio evidente y del análisis crítico de las "evidencias" mismas en lo que concierne a su perfección y su importancia; un análisis que pone en juego "evidencias" de un orden superior. Se plantea entonces el problema: ¿se pueden encontrar "evidencias" absolutamente primeras, que pudieran ser consideradas como "apodícticas", establecidas de una vez por todas y que sirvieran de base a todas las demás? /195/

La vida y la ciencia positiva son naturalmente realistas; pero, se pregunta el filósofo, ¿es la existencia

del mundo una "evidencia" apodíctica? La crítica cartesiana de la experiencia sensible intenta mostrar que le falta esta apodicticidad, pero que el "yo pienso" no está afectado por la no-existencia posible del mundo.

3. LIMITACIÓN CRÍTICA DEL MÉTODO CARTESIANO.– La ciencia positiva es realista y este realismo está implicado en toda experiencia. El filósofo que pone en duda este realismo y practica la ἐποχή pierde, pues, el mundo como *fundamento real* de las "evidencias" que se refieren a él. Pero no por ello pierde todo ser y toda "evidencia". Muy al contrario: detrás del ser del mundo se le revela —como premisa necesaria y como la única que hace posible la aceptación, la negación e incluso la duda— el ser de la experiencia
/196/ misma, /el ser del sujeto, de su vida en la meditación, de las otras formas de su vida absoluta. Con la ἐποχή universal y la transferencia de la atención del mundo dado en la experiencia a esta experiencia misma, única en la cual el mundo posee para mí un sentido y un ser, aparece la subjetividad trascendental, que se capta a sí misma como la premisa última y absoluta de todo lo que, en general, es para ella. Ella (el *Ego* puro) no se capta en modo alguno como un hombre determinado, parte real de un mundo real, sino como ese *Yo* puro que es el único para quien la existencia de un mundo, y de mí mismo, presenta un sentido. En tanto que soy este *Yo* (*Ego*), pero también únicamente como tal, soy para mí mismo esta última premisa *apodícticamente* cierta a la cual se remite todo lo que para mí tiene sentido. Por lo tanto, hay que guardarse de ver en este *Ego* puro un trozo del mundo real, que, por azar, se daría de una manera apodíctica; y está claro que no se trata de servirse de él para obtener la prueba de la existencia del resto del mundo. La meditación crítica debe constituirse como un análisis del *Ego* puro, y es en y por este análisis como se podrá determinar el *sentido* de todos los problemas filosóficos y encon-

trar la solución de los que lo tienen. Pues es ahí, en ese ámbito del *Yo* puro, donde se encuentra el fundamento universal del ser y del conocimiento.

Es así como el método cartesiano se transforma en un método de la ἐποχή trascendental y se convierte en el de la reducción fenomenológica al *Ego* trascendental.

II.– *El mundo de la experiencia trascendental y el ámbito de la descripción fenomenológica*

1. El papel filosófico del *Ego cogito* trascendental. Primeras comprobaciones: el *cogito trascendental* no nos da en modo alguno un axioma fundamental, pero nos hace alcanzar una región de ser y de conocimiento que forma la base de todo ser y de todo conocimiento.– La idea de un método nuevo, de una ciencia fundada en la experiencia trascendental, es decir, en el análisis *egológico* puro.

2. Delimitación progresiva del campo del análisis trascendental del *Ego* (de uno mismo) mediante la reflexión fenomenológica.– El paralelo entre la experiencia psicológica de uno mismo y la experiencia /trascendental. La experiencia psicológica es realista /197/
y pretende alcanzar validez objetiva; la experiencia trascendental no plantea ninguna relación real y está confinada a la región del *Ego* puro.

3. Primeras proposiciones fundamentales. El *cogito* como conciencia *de* algo (estados o actos intencionales);[1] el *cogitatum* como tal es un momento descriptivo esencial de la *cogitatio* e inherente a ella.– El análisis reflexivo del yo como experiencia metódica y descripción pura de las modalidades típicas de los estados intencionales y de las objetividades correspondientes y correlativas a esos estados o actos.

[1] El término *intentio* y sus derivados (intencional, intencionalidad, etc.) no se toman en el sentido de "intención", sino en la acepción escolástica de esta palabra. Retomado por F. Brentano, ha sido aceptado por E. Husserl para designar la relación del acto con su objeto (la relación de la *idea* con lo *ideado*).– Nota del Traductor.

A esos dos ámbitos del análisis descriptivo se añade aún, como tercero, el del yo mismo, sujeto de las *cogitationes*.– El mundo, a pesar de la ἐποχή generalizada, forma el tema principal de las descripciones fenomenológicas, ya que puede ser tomado como "fenómeno".– Oposición entre la actitud natural y la actitud fenomenológica.– El *Ego*, sumergido en la meditación fenomenológica, es el espectador trascendental de su propia vida y de su propio ser, los cuales están vueltos hacia el mundo.– Como "yo natural", el Yo es siempre y al mismo tiempo "Yo trascendental", pero no lo sabe ni se capta como tal más que efectuando el acto de la reflexión fenomenológica (la reducción fenomenológica).– Solamente efectuando esta reducción, en mi nueva actitud mental, me doy cuenta de que todo lo que *es* naturalmente para mi Yo natural, ya no es más que *cogitata* posibles o reales de *cogitationes* diversas. Sólo como tales los pongo y hago de ellos materia de juicio. Como fenomenólogo, debo, pues, describir los objetos como *correlata* de los actos intencionales de la conciencia y en correlación exacta con ellos.

4. UN EJEMPLO DEL ANÁLISIS DESCRIPTIVO SEGÚN EL MÉTODO FENOMENOLÓGICO.– Esta descripción se dedica a hacer ver las relaciones de correlación que existen entre el fenómeno (lo representado) y las modalidades de las representaciones.

/198/ /*Unidad y multiplicidad*.– La unidad del objeto como síntesis de las identidades parciales de los fenómenos, identificados como representaciones del mismo [objeto].– La unidad del objeto entendida como la identidad ideal del sentido de diferentes fenómenos.– La síntesis, carácter general y esencial del ámbito de la conciencia, entendida como la unión de diferentes actos de conciencia para constituir un nuevo acto de conciencia, que los engloba y se funda en ellos, y que posee una *intencionalidad* propia.– La unidad general de la vida de la conciencia en el *Ego* es una unidad de síntesis en la cual el *Ego* toma conciencia

de sí mismo como unidad.

El *Ego* como sujeto de multiplicidades potenciales de estados de conciencia.– Los "horizontes intencionales" pertenecientes a cada *cogito* y su descripción. Análisis de las "implicaciones intencionales" que constituyen la estructura inmanente de la conciencia, tarea esencial del análisis fenomenológico.– La vida de la conciencia entendida como "río" heracliteano y la posibilidad de la descripción fenomenológica como descripción de las estructuras *típicas* de la conciencia.– La fenomenología de la razón; análisis descriptivo de sus actos y de sus potencialidades.

III y IV.– *Los problemas constitutivos de la fenomenología eidética y la idea de una teoría del conocimiento. La refutación del solipsismo trascendental. La solución del problema cartesiano de una filosofía absoluta*

Razón y sinrazón.– Las formas estructurales de la subjetividad trascendental. Las relaciones inmanentes de los actos intencionales. Las *intentiones* "cumplidas" y "decepcionadas"[2].– El ser y la experiencia posible; la evidencia potencial.– La "posibilidad" como accesibilidad subjetiva que se relaciona con "horizontes presuntivos".– Los problemas de la constitución del ser son problemas de la experiencia confirmativa y verificativa, cuya /estructura, propia /199/
de todo género de objetividad, está predeterminada como posibilidad ideal en la subjetividad trascendental.– Todo objeto de un acto intencional es al mismo tiempo un índice (*index*) de una multiplicidad sistemática de actos en los que se revela. La relación

[2] El término *Erfüllung*, difícilmente traducible al francés, evoca a la vez la idea de un vacío que se llena y de una promesa que se cumple. La *intentio* de un acto de pensamiento es, en cierta manera, una promesa vacía que la *intuitio* correspondiente debe cumplir.– Nota del Traductor.

del *Ego* con una multiplicidad de objetos de la conciencia expresa, pues, un momento esencial de su "estructura intencional".

Los problemas constitutivos de la subjetividad trascendental misma: el ser para sí del *Ego* plantea igualmente un problema de constitución. El carácter absolutamente universal y primero de este problema.– La autoconstitución del "Yo" en el sentido específico del "Yo personal". El "Yo" como polo de los actos específicos (decisiones) y de los estados afectivos.– Dos modos de polarización de los actos: con relación al objeto y con relación al Yo. Elementos estables del Yo: el Yo no es solamente el polo de actos pasajeros; toda "decisión" funda en el Yo una "convicción" que permanece. Cualidades personales.

El método fenomenológico como método "eidético"; todos los problemas de la fenomenología son problemas de esencia; la fenomenología trascendental es una ciencia del *apriori* innato de la subjetividad trascendental.

Problema de la génesis y del llegar a ser. Análisis fenomenológico de la asociación; sus leyes expresan la esencia del llegar a ser pasivo. El llegar a ser activo. Constitución, en y por el llegar a ser, de complejos intencionales estables: de esta manera, la constitución para el Yo de un Universo permanente.

La teoría de la constitución trascendental del ser y la teoría del conocimiento tradicional. El problema de la trascendencia interpretado como problema del sentido común. Su relación con la intencionalidad como hecho psicológico. Carácter contradictorio del problema tradicional.

Todo problema trascendental real es un problema fenomenológico. No hay nada "fuera" de la subjetividad trascendental tomada en su universalidad. La tarea de la filosofía no es, pues, alcanzar el ser trascendente, sino comprender cómo se constituye como elemento inmanente de la subjetividad trascendental. El idealismo de la fenomenología y los de Ber-

keley y Kant.

La objeción de solipsismo trascendental. El problema /constitutivo del *alter ego (Einfühlung)* y de /200/ la intersubjetividad de la Naturaleza y del Mundo como idéntico para todos. La delimitación metódica de los elementos de la esfera de la conciencia dada al *Ego* por abstracción de todos sus componentes que implican el *alter ego.*

El *Ego* propiamente dicho, ese "Yo-mismo concreto" como base de la *Einfühlung* aperceptiva y analogizante. Todo lo que puede ser objeto de una percepción y de una experiencia originarias es una determinación del "Yo-mismo". El *alter ego* no es *directamente* percibido en la experiencia secundaria de la *Einfühlung*, pero forma el objeto de una experiencia *indirecta*, que posee sus modos propios de verificación.

En mi propia "mónada", de la cual tengo una experiencia originaria, se reflejan las otras mónadas (Leibniz). El análisis de la constitución del *alter ego* lo hace aparecer como un *Ego* trascendental. La reducción fenomenológica se extiende así hasta la intersubjetividad trascendental, conjunto trascendental de las mónadas. Ésta es la base trascendental de la constitución del mundo objetivo, idéntico para todas las mónadas del conjunto, y de la validez intersubjetiva de las objetividades ideales.

Retorno al problema inicial y conclusión

El problema cartesiano de una ciencia universal, absolutamente fundada, y su solución en la fenomenología. Ingenuidad de la vida precientífica y de la ciencia positiva. Una ciencia perfectamente fundada debe extraer sus principios del análisis trascendental. Una ciencia semejante no puede desembocar en *crisis* y en *paradojas.* La elaboración sistemática de la fenomenología *apriórica* abarca el conjunto de los conocimientos *a priori* y confiere un fundamento ab-

soluto a la ciencia. Realiza la idea de una ontología universal, formal y material a la vez (la filosofía primera) o, lo que es lo mismo, la de una teoría de la ciencia perfectamente general. Su primer grado está constituido por la *egología* solipsista (el análisis limitado al Yo).

La ontología trascendental constituye el funda-
/201/ mento *a priori* /de toda ciencia y de toda filosofía que se refiere al ser real (*de facto*). Los verdaderos problemas metafísicos ocupan en la fenomenología el grado supremo. Descartes y la fenomenología. La filosofía fenomenológica es un esfuerzo por realizar el ideal del conocimiento de sí mismo, ese conocimiento de sí mismo que no es solamente la fuente última de todo verdadero saber, sino que incluso lo contiene por entero.

NOTAS DEL APÉNDICE CRÍTICO

(Igual que en la edición alemana, damos en *cursivas* todo lo que se debe a su editor, S. Strasser, y en redondas todo lo que proviene del manuscrito original de Husserl. Lo que se encuentra entre corchetes es añadidura de esta traducción.)

1. *Al margen*: (funditus omnia semel in vita esse evertenda atque a primis fundamentis denuo inelevandum.)*
2. ciencias *enmendado por* opinión.
3. *Al margen*: También tienen que ser aclarados y eludidos muchos extravíos seductores en que han caído Descartes y las épocas siguientes.
4. *De aquí al siguiente punto y seguido, enmendado como sigue*: Empezamos, pues, de nuevo... con la decisión de filósofos que radicalmente comienzan, de poner fuera de juego todas nuestras convicciones formadas hasta ahora y ante todo por tanto todas las ciencias pre-dadas a <?> nosotros.
5. *Al margen*: Naturalmente, al saber de fundamentación universal. Es decir, así podemos exponer:

* “(todo debe ser derribado de raíz una vez en la vida, y debe ser comenzado de nuevo desde los primeros fundamentos.)” –Palabras de Descartes casi al principio de su Primera Meditación (véase la p. 17 del vol. VII: *Meditationes de prima philosophia*, de las *Œuvres*, editadas por Charles Adam & Paul Tannery, Vrin, París, 1983). En lugar de “*inelevandum*”, palabra que no existe en latín, el texto de Descartes que dan Adam y Tannery dice “*inchoandum*”; la sustitución se debe seguramente a un error en la transcripción del manuscrito de Husserl para la imprenta.

6. *Tras* imponemos *añadido*: a nosotros mismos

7. *Al margen*: Sin duda, esta evidencia es la primera en sí de la vida mundana y de la ciencia del mundo.

8. *Tras* para nosotros *añadido*: con fundamento en la evidencia natural de la experiencia

9. en sí *enmendado por* pura y simplemente

10. *Desde* me son *en adelante, enmendado por*: son para mí solamente en virtud de la experiencia sensible de sus organismos corporales

11. mundo *sustituido por*: mundo circundante de la vida

12. *A* objetos [*ob*] culturales, etc. *añadido*: en tanto que aparecen

13. ellos *sustituido por*: sus contenidos posicionales*

14. *Tras* desaparición *añadido*: sino su permanencia

15. *Tras* es para mí *añadido* —es decir: vale para mí, y en verdad

16. *Tras* vida mundana *añadido*: de la que también forma parte mi vida de investigación y fundamentación científicas.

17. *Enmendado*: ...mundo más que en el que tiene en mí

18. *De* en *a* matemática *modificado como sigue*: en la admiración por la ciencia natural matemática y que a nosotros mismos nos determinan como vieja herencia

19. *La oración fue modificada desde* de un *como sigue*: de un "axioma" apodíctico, que en unión con otros que habría que mostrar y además eventualmente con hipótesis inductivamente fundamentadas, tuviera que suministrar el fundamento de una ciencia deductiva "explicativa"

* Es decir, los "objetos" que tales actos (menciones, juicios, tomas de posición valorativas, etc.) "ponen" (o sea, tienen por existentes, valiosos, etc.).

del mundo, una ciencia "nomológica", una ciencia "ordine geometrico", precisamente semejante a la ciencia matemática de la naturaleza.

20. *Tras* del *insertado*: (como aquí no puede todavía ser visible) absurdo

21. *Al margen con lápiz, luego repasado con tinta*: Este yo y esta vida-de-yo, que para mí, el que filosofa radicalmente, sólo se hace visible gracias a que pongo fuera de juego la validez de ser ingenua-natural del mundo, no es un fragmento del mundo, no es el alma, eso que el hombre, manteniéndose en la mera experiencia interna, aprehende por sí mismo como su "animus", su "mens" pura.

22. *Tras* en el mundo *al margen, observación a lápiz, repasada con tinta*: y esto vale naturalmente también respecto de la vida anímica propia, que yo en la experiencia psicológicamente interna considero puramente por sí.

23. *Desde* en general *hasta* hechos del mundo *tachado. Al margen, observación ilegible a lápiz, cubierta por el siguiente texto escrito con tinta*: así pues, tanto la validez de ser de todos los hechos apercibidos objetivamente [*ob*] como la de los hechos de la experiencia interna.

24. *Tras* Para mí *intercalado*: para el yo que filosofa radicalmente, que se pone exclusivamente a sí mismo como base de ser y de validez de todas las razones objetivamente [*ob*] válidas

25. *Tras* psíquicos, *insertado*: ningunos

26. *Tras* de este mundo *insertado*: con todos sus objetos [*ob*] y su *El siguiente* y* *del texto está tachado, así que se leería*: y su respectivo ser-así.

27. *La oración probablemente debió de modificarse como sigue*: Si llamamos trascendente al mundo de mi experiencia, ya que... no podría suprimir a este mi ser puro,

* En la traducción: "y el".

entonces este mi yo y vida-de-yo puro puede ser llamado trascendental.

28. *Tras* fundamentación *añadido*: frente a las objetivas [*ob*] o positivas

29. *Desde* puro *en adelante modificado como sigue*: puro, y por ende yo soy de momento (cómo a todo esto sea posible un salir, no lo sé) en cierto sentido

30. debe valer *cambiado por* parece poder valer

31. *Tras* trascendental *insertado*: En todo caso

32. *Tras* la ínfima *insertado*: de hecho, realmente delimitada de momento solipsistamente

33. *Al margen*: Intencionalidad

34. *Tras* etc. *insertado* Por ende

35. *El párrafo está tachado en cruz con lápiz. Con señales se insinúa que debía ser complementado o sustituido —esto no está claro— por el texto del párrafo siguiente. En todo caso los comentarios sobre las "dos direcciones de la descripción" debieron de formar parte de la conferencia; eso sugieren la especie y las "capas" de los subrayados así como referencias posteriores a este pasaje. Éste lleva al margen con lápiz azul el encabezado*: Dos direcciones de la descripción, direcciones de la mirada

36. *Tras* como tal *añadido con otra clase de tinta, probablemente más tarde*: exactamente como ella se presenta intuitivamente en la primera mirada muda de la reflexión, y luego la tarea es dejar que ella misma se exprese con la máxima fidelidad

37. modos de aparición *modificado por* modos de aparición o modos de conciencia

38. *El párrafo está puesto entre paréntesis angulares rojos, tachado con lápiz y cancelado en el margen con ceros. Puede dudarse si este pasaje fue leído. –Al margen como encabezado lo siguiente*: El mundo como cogitatum

39. *Al margen con lápiz rojo*: Bilateralidad – correspondencia

40. *Al margen*: Unidad y multiplicidad. Síntesis

41. *Ambas oraciones están modificadas como sigue*: Ella es una forma universal de la síntesis, perteneciente a la vida de conciencia. Así, por ejemplo, toda percepción de cosa es como un estar durando... *Debajo, al margen*: Síntesis. Identidad

42. *Desde* Cualquier *en adelante, modificado como sigue*: Cualquier división de este continuo extenderse que... tipo; de cada trecho parcial semejante... decimos lo mismo, por ejemplo, lo mismo, el hexaedro, está percibido. Así para toda vivencia. *Al margen con rojo*: Identidad

43. *Desde* Pero esta *en adelante modificado y ampliado como sigue*: ESTA IDENTIDAD del cogitatum es un... rasgo de toda vivencia intencional, que como cogito perenne, transcurre <como> una síntesis continua de identificación, que no es, desde luego, un identificar activo en el sentido corriente, sino coincidencia continua de las múltiples exhibiciones temporales en lo uno

44. *Al margen*: Partes reales [*reell*], contenidos. Contenidos intencionales (no reales [*reell*])

45. *Al margen*: Potencialidad, horizonte.

46. *Al margen*: Análisis intencional y análisis real [*reell*]

47. *Al margen, anotación con lápiz*: Sum cogitans como fenomenólogo en un nivel superior. Yo soy lo que soy como sujeto de obras de sentido. Observarme es observar mi obrar constituyente de sentido y mis formaciones de sentido y a partir de ellas exponerme como poseedor de sentido en obras de sentido siempre nuevas puestas a mi disposición *Al lado con lápiz rojo y azul*: Niveles

48. *Al margen con tinta*: Esta tipología que sigue particularizándose dentro de la más general, perteneciente al título triple "Ego-cogito-cogitatum", al que pertenece lo

general de que nosotros tuvimos que ocuparnos, como por ejemplo lo general de la síntesis.

49. *Al margen*: Hilo conductor

50. *Al margen*: Transición a los problemas universales

51. *Tras* intencionales *insertado*: actuales y potenciales

52. *Al margen arriba a la derecha*: II Segunda conferencia doble. *Debajo con lápiz azul*: Razón, evidencia.

53. *Tras* en la que *insertado*: finalmente

54. presumo *cambiado por*: puedo presumir

55. *Tras* que se acredita *insertado*: y que siempre de nuevo se puede producir

56. *Al margen con lápiz rojo*: Lo verdaderamente existente

57. *De aquí a* me remiten *tachado con tinta y sustituido por la siguiente versión, probablemente posterior*: No crea para mí ya cualquier conciencia aislada, así sea una conciencia evidente, la realidad del ser; por ejemplo no [crea]* la percepción aislada, aunque sea buena, la realidad de la cosa. Pero ella me remite a ulteriores percepciones.

58. *Tras* aislado *insertado*: y él mismo evidente

59. *Tras* guía *insertado*: siempre

60. *Al margen con lápiz rojo y azul*: ¡Problemas constitutivos, más abajo!

61. *Al margen con lápiz azul*: Ser-para-sí-mismo del ego

62. *Al margen*: Aquí constitución del ego personal.

63. *Al margen con lápiz azul*: La intuición se vuelve intuición general

64. *Al margen con lápiz azul*: Fenomenología estática y genética.

* Esta palabra no se encuentra en el original, pero no puede ser otro, obviamente, el verbo omitido en la frase.

65. *Al margen con lápiz azul*: Génesis

66. *Al margen*: Ciencias, lógica trascendental

67. *El párrafo está tachado en cruz con rojo y azul. En su margen derecho, la siguiente —quizá posterior— versión nueva*: Con la reducción de la problemática fenomenológica al título global unitario <?> de la constitución (estática y genética) de las objetividades de la conciencia posible la fenomenología parece legítimamente caracterizarse también como teoría del conocimiento trascendental. Contrastemos la teoría del conocimiento que en este sentido es trascendental con la tradicional: Su problema...

68. *Al margen en azul*: La teoría corriente del conocimiento

69. *La oración* Es para mí *hasta* cogitationes *enmendada por*: Si se reconoce, siguiendo a Brentano, la intencionalidad, entonces se dice:*

70. Y así decimos... *modificado como sigue*: El hablar-el-yo de este comienzo es y sigue siendo el hablar-el-yo natural; se mantiene, así como más adelante toda la conducción del problema, sobre la base del mundo dado. Y así se dice ahora, y de modo enteramente comprensible:

71. *De* Toda *en adelante enmendado por*: Toda fundamentación, toda acreditación de...

72. *Al margen con lápiz azul*: El "problema"

* Pues, en efecto, no toda teoría "corriente" o "tradicional" del conocimiento reconoce la intencionalidad. Husserl señala aquí implícitamente la superioridad de la teoría del conocimiento de Brentano (o de la que reconozca la intencionalidad) sobre el resto de las teorías del conocimiento empiristas (o, mejor dicho, no trascendentales); pero a la ves traza la frontera que separa todavía a Brentano de su propia teoría del conocimiento: la reducción trascendental. Además, y esto es quizá más importante, se afirma también implícitamente que la intencionalidad no basta para efectuar la reducción trascendental, o, más bien, que el reconocimiento de la intencionalidad no lleva consigo la aceptación de una subjetividad trascendental, pues aquí se incluye ese reconocimiento entre los ragos de una teoría del conocimiento no trascendental.

73. *Tras* Es el *insertado*: (haciendo a un lado la desconexión, quizá no tan indiferente, de la validez de ser del mundo)

74. *Al margen con lápiz azul*: Refutación

75. *Tras* todavía *insertado*: precisamente por el completo menosprecio de la epojé cartesiana,

76. cuestiones trascendentales *enmendado por*: tales cuestiones "trascendentales"

77. todas... como *enmendado por*: todas... en cierto sentido como *Al margen con lápiz azul, tachado con lápiz* Trascendencia

78. *Tras* Trascendencia *insertado*: en toda forma

79. *Enmendado por*: Si ella es el..., entonces un... sinsentido. *Esta oración fue quizá añadida más tarde.*

80. *Al margen con lápiz azul*: Sólo teoría del conocimiento fenomenológica.

81. se hace *enmendado por*: tiene que hacerse

82. *Al margen con lápiz azul, tachado con lápiz*: Comprensibilidad

83. *Tras* ser *insertado y cambiado*: ...y para las tareas del descubrimiento de la intencionalidad implícita inherentes. Si se hacen visibles y se apresan, entonces resulta como consecuencia una fenomenología universal como [autoexposición pura del ego, ejecutada] en la evidencia pura y por ello en concreción...

84. *Al margen con lápiz rojo*: Idealismo trascendental

85. *Tras* no *insertado*: en el de

86. *Tras* sistemática *insertado*: [autoexposición] de un ego como sujeto de todo conocimiento posible, y por cierto respecto de...

87. *Al margen con tinta la siguiente oración añadida —probablemente más tarde*: Sólo quien entienda mal el sentido más profundo del método intencional y con ello el de la

fenomenología misma, puede querer separar la fenomenología y el idealismo trascendental.

88 *Al margen con lápiz rojo, tachado con lápiz*: Intersubjetividad

89. *Tras* inquietante *insertado*: y en conexión con ello aún ser tratada una esfera de problemas particularmente significativa de la fenomenología, sólo mediante la cual se hace accesible el sentido más determinado de este idealismo

90 *Al margen con lápiz rojo, tachado con lápiz*: Solipsismo

91 *Desde* y los experimento *hasta* sino que los experimento *tachado con tinta. El pasaje fue —probablemente más tarde— sustituido por el siguiente texto anotado al margen con tinta*: y normalmente en series de experiencias sintéticamente-concordantes, en las cuales se confirma para mí continuamente su existencia real. Los experimento, claro está, de una manera particular: por un lado como objetos [*ob*] del mundo, no como meras cosas naturales, pero sí, en cuanto organismos, entrelazados peculiarmente con cosas naturales, y así, como objetos [*ob*] psico-físicos en el mundo; por otro lado, sin embargo, los experimento a la vez como sujetos para este mundo

92. todo sin excepción *modificado por*: el mundo

93. *De* en mi vida intencional *en adelante enmendado por*: sólo en mi vida intencional mediante síntesis constitutivas pueden...

94 *El pasaje desde el comienzo del párrafo hasta* tener sentimientos, querer *está tachado y fue sustituido —quizá más tarde— por el siguiente texto anotado con tinta*: Aquí sólo puede producir claridad un despliegue de la intencionalidad abierta e implícita que se presenta en la experiencia del otro misma (la "intrafección"), un descubrimiento de sus horizontes en experiencias posibles con los nexos noético-noemáticos inherentes, en cuyas <?>

síntesis sale a luz el sentido de otro junto con las referencias de sentido inseparables de él.

El alcance de una teoría trascendental de la intrafección semejante, es, visto más de cerca, mucho mayor de lo que al principio parece.

La última oración tiene una escritura diferente y representa quizá una adición todavía posterior.

95. *Al margen con lápiz azul*: Doctrina de las mónadas

96. *Al margen con lápiz azul*: El primer ego de la reducción trascendental no tiene aún distinción alguna.

97. *Tras* ejecución *insertado*: en forma de una tarea infinita

98. *Al margen con lápiz azul*: Ingenuidad de las ciencias. Su crítica no es crítica última.

99. *Al margen con lápiz azul*: Conceptos fenomenológicos primigeniamente producidos;

100. *Al margen con tinta, pero en escritura de otro tipo sustancialmente distinto, fue —probablemente más tarde insertado lo siguiente*: Así, las investigaciones que en lo anterior esbozamos a modo de insinuaciones, no son más que <el> comienzo de una aclaración radical del sentido y el origen (o del sentido a partir del origen) de los conceptos mundo, naturaleza, espacio, tiempo, ser animal, hombre, alma, cuerpo, comunidad social, cultura, etc.: Está claro que la realización real de las investigaciones referidas tendría que conducir a todos los conceptos que sin haber sido investigados fungen como conceptos fundamentales de las ciencias positivas, pero desarrollados en la fenomenología con total claridad y primigenidad, que no dejarían ya lugar para ninguna cuestionabilidad concebible.

101. *Lo que está entre paréntesis, modificado como sigue*: (o también doctrina universal y concreta de la ciencia, esto lógica del ser)

102. *Al margen con lápiz azul*: Metafísica

103. posibilidad de una vida individual subjetiva y comunitaria *enmendado con tinta, pero con escritura diferente, como sigue:* posibilidad de una vida humana "genuina"

104. *Debajo del texto se halla en el manuscrito la siguiente nota a lápiz:* sobre reducción intersubjetiva sólo someras insinuaciones orales, desarrolladas más sistemáticamente en Estrasburgo.

GLOSARIO

En la traducción he seguido como norma general el consejo de Dorion Cairns en su *Guide for Translating Husserl* (*Phænomenologica* 55, Martinus Nijhoff, La Haya, 1973) de verter siempre la misma expresión alemana por una misma expresión y diferentes expresiones alemanas por expresiones diferentes. Este principio de "consistencia", que asegura una comprensión precisa de un pensamiento tan atenido al lenguaje en que se expresa como el de Husserl, no ha sido seguido más que excepcional y esporádicamente por las traducciones existentes de Husserl al castellano. Por lo mismo, no me fue posible seguir más que parcialmente el otro principio al que consideraba indispensable someter la traducción: el de la uniformidad, es decir, la consistencia extendida a diferentes obras. Sin menoscabo de la excelencia de algunas de ellas, salvo en pocos casos de términos particulares las traducciones españolas de Husserl han discurrido cada una por su propio cauce. Para subsanar la imposibilidad de una uniformación total, me pareció conveniente incluir un glosario de las traducciones que elegí y empleé, en el que se hicieran constar además las elecciones de otros traductores sobre las mismas expresiones. Desde luego, mis elecciones no deben considerarse como propuestas definitivas, ni las expresiones rechazadas como malas traducciones —aunque no todas ellas me parecen igualmente justas. En todo caso, me interesa más proponer la necesidad de establecer criterios consistentes y uniformes para traducir a Husserl, basados en la crítica recíproca, que la traducción de términos particulares. En mi traducción he seguido, pues, en la medida en

que fue posible, los criterios de consistencia y uniformidad; pero no lo he hecho, naturalmente, en contextos en que las expresiones no son usadas de un modo "técnico", donde la traducción puede guiarse por criterios más libres. En general, he preferido la fidelidad al texto alemán que la calidad literaria.

Además de la guía de Cairns citada y de su propia versión inglesa de las *Meditaciones cartesianas* (*Cartesian Meditations. An Introduction to Phenomenology*, Martinus Nijhoff, La Haya, 1977), me ayudaron mucho las dos versiones castellanas de esta obra —citadas en la Presentación— y tuve a la vista la traducción inglesa de las Conferencias (*The Paris Lectures*, Trad. Peter Koestenbaum, Martinus Nijhoff, La Haya, 1964), aunque en varios respectos me parece fallida. El cotejo con la muy meritoria traducción italiana de Filippo Costa (en *Meditazione cartesiane e Discorsi parigini*, Ed. Valentino Bompiani, Milán, 1960) me sirvió para corregir muchos errores en la mía (y para descubrir unos cuantos en la de él). (Le agradezco al Dr. Manuel Cabrera haber llamado mi atención sobre esa obra.) También cotejé en muchos casos mis traducciones de términos particulares con las de Gaos y Morente, Gaos, García-Baró, Reuter, Tabernig y Villoro, en las obras que se listan abajo, y tomé en consideración las observaciones que hace Roberto J. Walton en su reseña de la versión española de *Experiencia y juicio* (reseña citada abajo como [W]). *Ese cotejo no fue exhaustivo.* Cuando doy abajo la traducción de otro traductor de Husserl para cierto término, no debe entenderse que esa traducción es necesariamente constante en la obra que se cita, sino sólo que está empleada por lo menos en algún pasaje de ella.

Puesto que el sentido en que deben entenderse algunas palabras en las obras de Husserl no es su sentido más común o encierra un matiz que debe tenerse presente, incluyo en algunos casos aclaraciones o precisiones dirigidas, sobre todo, a lectores poco familiarizados con la terminología husserliana. En otros casos expongo también las razones que motivaron mi elección.

Las traducciones de otros traductores aparecen entre

paréntesis; la abreviatura de la obra a que pertenecen aparece entre corchetes; esta abreviatura aparece al lado de mi traducción cuando ésta coincide con la de la obra referida. Utilizamos las siguientes abreviaturas:

BI *La idea de la fenomenología*, F.C.E., México-Madrid-Buenos Aires, 1a. edición, 1982. Traducción de Miguel García-Baró.

BII *Meditaciones cartesianas*, edición citada como [GI]. Traducción de la Meditación Quinta de Miguel García-Baró.

GI *Meditaciones cartesianas*, F.C.E., México, 2a. edición aumentada y revisada, 1986. Traducción de las 4 primeras meditaciones de José Gaos.

GII *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica*, F.C.E., México, 3a. edición, 1986. Traducción de José Gaos.

MG *Investigaciones lógicas*, Selecta de Revista de Occidente, Madrid, 2a. edición (en 2 tomos), 1967. Traducción de Manuel García Morente y José Gaos.

P *Meditaciones cartesianas*, Ediciones Paulinas, Madrid, 1979. Traducción y estudio preliminar de Mario A. Presas.

R *Experiencia y juicio*, Instituto de Investigaciones Filosóficas, UNAM, México, 1980. Traducción de Jas Reuter; revisión de Bernabé Navarro.

T *La filosofía como ciencia estricta*, Editorial Nova, Buenos Aires, 1a. edición, 1951. Traducción de Elsa Tabernig.

V *Lógica formal y lógica trascendental*, Centro de Estudios Filosóficos, UNAM, México, 1a. edición, 1962. Traducción de Luis Villoro.

W Roberto J. Walton, Reseña de [R], en *Revista Latinoamericana de Filosofía*, vol. X, No. 1, marzo de 1984, Buenos Aires, pp. 87–90.

Glosario

abheben; Abhebung	destacar; destacarse [W]
ablaufen	transcurrir
abscheiden	disociar
Abwandlung	variante [GII, V], (modalidad [GI], modificación [P], variación [P])
Ähnlichkeitsapperzeption	apercepción de similitud [P]
allgemein; Allgemeinheit	general [GII, W], (universal [P, GI, GII]); generalidad [MG, GI, V], (universalidad [GII, BI, V])
andeuten	insinuar
Anfang	comienzo
angelegt sein auf	tener puesta la mira en
anschaulich; Anshauung	intuitivo; intuición
Aufbau	edificación
aufheben; Aufhebung	suprimir; supresión, (abolición [GII], cancelación [V])
aufklären	esclarecer
auftreten	presentarse [V], aparecer [GII]
auseinanderlegen	explanar, (explicar [V], descomponer [MG])
auslegen; Auslegung	exponer [V]; exposición, (exhibición [GI], explicitación [P], explicación [GII])

El contexto en que emplea Husserl estas expresiones debe dar a entender que el "exponer" implica una difícil tarea analítica, y que no es la mera exposición de algo que ya se posee. Evitamos las otras tradúcciones propuestas porque son necesarias para otros términos alemanes.

ausmachen — generar, componer

"Constituir" es quizá la traducción más adecuada, pero debe reservarse para *konstituieren.*

aussagen; Aussagen — enunciar; enunciación [P, GII], (afirmar [GI], enunciado [V])

ausschalten; Ausschaltung — desconectar; desconexión

ausweisen; Ausweisung — acreditar, (comprobar [GII]); acreditación, (comprobación [V], justificación [P], verificación [GII], prueba de hecho [GI])

befragen — consultar

begründen; Begründung — fundamentar, (fundar [GII]); fundamentación

besinnen; Besinnung — examinar, (considerar [GI], reflexionar [P]); examen, (reflexión [GI, P, V])

Quizá "reflexionar" y "reflexión", o "meditar" y "meditación", se ajustan mejor al significado común de *besinnen* y *Besinnung*; pero en Husserl *besinnen* parece tener un sentido de actividad encaminada a un fin, a una meta, que no siempre poseen "reflexionar", "meditar" o "considerar". Sobre todo cuando se trata de la *Selbstbesinnung* (véase), Husserl se refiere a un auténtico *examen de uno mismo*, y no a un mero pensar o reflexionar sobre sí mismo. Además, es necesario reservar "reflexionar" y "reflexión" para *reflektieren* y *Reflexion*, que tienen un sentido distinto (el de un acto reflejo, no directo). Desde luego, *examinar*, *examen* y *autoexamen* no deben tomarse en la acepción de *probar* y *prueba*, sino en el sentido de "inquirir, investigar, escudriñar con diligencia o cuidado una cosa".

besonder; besondern — particular; particularizar

Bestand — componente [V], (contenido [GII], elemento [GII])

Bestandstück — fragmento integrante, (parte integrante [GII])

bestätigen; Bestätigung	confirmar; confirmación [GII, T]
betätigen; Betätigung	poner en acción, poner en marcha; puesta en acción, puesta en marcha, (actuación [GII], actividad [V])
betrachten; Betrachtung	considerar [GII], (contemplar [GII]); consideración [GII]
bewähren; Bewährung	verificar; verificación [GII]
Bewußtseinsweise	modo de conciencia [GII]
beziehen; Beziehung	referir; referencia [BI], (relación [GII])
bilden	formar
Bildung	conformación [V]
bleibend	permanente [GI, P], (duradero [GI], constante [P])
Boden	base
darstellen; Darstellung	exhibir [GII], (representar [GII]); exhibición [GII], (exposición [MG])
dasein; Dasein	existir, estar ahí [GII]; existencia [GII, R, V], (ser [T])
denkbar	pensable, (concebible [GI, P])

Véase *erdenklich.*

denkmöglich	lógicamente posible [GI], (pensado como posible [P])

Tanto para *denkmöglich* como para *denknotwendig* (véase) adoptamos las traducciones de Gaos, a pesar de su inexactitud literal, en vista de su naturalidad. Cualquier construcción castellana más literal resulta también más forzada (si es que no también imprecisa): "pensado como posible", "posible de

pensar", "posible según el pensamiento" ("pensado con necesidad", "necesario de pensar", "necesario según el pensamiento"). Además, el uso normal de esos términos alemanes se da dentro de contextos relacionados con la lógica, y la razón es fácil de entender: es la concepción tradicional de la lógica como la ciencia del pensamiento (del *logos*). Así, hablar de una necesidad o una posibilidad "según el pensamiento" o "para el pensamiento" es hablar de una necesidad o posibilidad "lógica".

denknotwendig — lógicamente necesario [GI], (pensado con necesidad [P])

Véase *denkmöglich*.

Ding — cosa

echt — genuino [GI, P], (auténtico [GI, P, GII, V])

eigenartig — peculiar [GII], (*sui generis* [GII])

Einfühlung — intrafección [GII], (empatía [R], endopatía [T, BI, BII], impatía [P])

En la medida en que Husserl acepta el término *Einfühlung*, proveniente de Theodor Lipps (*System der Ästhetik*, 1906), significa para él el peculiar acto de experiencia o percepción mediante el cual nos es dado —indirecta y secundariamente, por la interpretación de su corporalidad—, el otro como sujeto, como "otro yo". Tratamientos más detallados de este tema que el que se hace en estas Conferencias se encuentran en las *Meditaciones cartesianas* (Meditación Quinta), en el primer anexo del Libro Tercero de *Ideen zu einer reinen Phänomenologie*... (*Husserliana* V, Martinus Nijhoff, La Haya, 1971, p. 109), y en la segunda parte de *Erste Philosophie* (Lección 35; *Husserliana* VIII, Martinus Nijhoff, La Haya, 1959, p. 58 ss.). Entre los neologismos empleados para traducir este término, elegimos *intrafección* por la única razón de que fue, hasta donde sabemos, introducido o "propuesto" antes que los demás (en traducciones de Husserl: [GII], 1a. edición, 1949).

einsehen — ver intelectivo

Véase *Einsicht*.

Einsicht; einsichtig — intelección [MG, P, V], (evidencia [GI, GII], evidencia intelectual [GII], intuición [T], visión [GII], idea [GI]); intelectivo, (de evidencia intelectual [GII])

Retomamos con esta traducción el criterio seguido por Morente y Gaos en [MG] (1a. edición, 1929) y abandonado luego por Gaos en [GI]. Dicho criterio se basaba en la necesidad de distinguir en la traducción los términos alemanes *Einsicht* y *Evidenz* (y los adjetivos correspondientes) considerando que, si bien en el alemán corriente suelen usarse como sinónimos, Husserl establece entre ellos una distinción clara: la *Einsicht* es sólo una especie de evidencia, a saber, la apodíctica, o en otros términos, la *evidencia intelectual*. Véase la nota de los traductores en [MG], tomo I, p. 19. En [GI], Gaos traduce por *evidencia* tanto *Einsicht* como *Evidenz*, quizá pensando que el contexto no exigía una distinción tan sutil, o acaso con el afán de recuperar la connotación "visual" del término *Einsicht*. Éste es, en efecto, como *Evidenz*, *visión*, pero no una visión ocular, sensible, sino intelectual. Por lo mismo, traducimos *einsehen* como *ver intelectivo* y *eingesehen* como *visto con intelección*.

einstimmig — concordante [P], (concorde [P], coherente [GII, V])

einzeln — singular [V]

Einzelphänomen — fenómeno singular

einzigartig — *sui generis*

Empfindung — sensación

Entdeckung — hallazgo, (descubrimiento [GI, P])

entfalten; Entfaltung — desplegar, (analizar [GI], desarrollar [P]); despliegue [GII], (exposición [V])

enthalten; Enthaltung	abstener [GII]; abstención [GII]
enthüllen; Enthüllung	descubrir [GI, P, V], (revelar [BII]); descubrimiento [GI, P, V], (revelación [BII])

Esta traducción, casi generalizada, tiene el inconveniente de coincidir con la normal de *entdecken* y *Entdeckung* ("descubrir" y "descubrimiento" en el sentido en que se dice, por ejemplo, que Colón descubrió América). *Enthüllen* y *Enthüllung* no tienen tanto ese sentido de "hallazgo", sino el de una destapadura, el de retirar un velo que cubre, de revelar lo que estaba oculto.

entscheiden; Entscheidung	decidir; decisión
Enttäuschung	decepción
erdenklich	concebible [P, V], (imaginable [GI])
erfahren; Erfahrung	experimentar; experiencia
Erfahrungsevidenz	evidencia de experiencia, (evidencia de la experiencia [GI, P], evidencia empírica [GI], evidencia experiencial [P])
Erfahrungzusammenhang	nexo de experiencia, (complejo de experiencia [GII])
erfassen	aprehender [MG, V, BII]
erfüllen; erfüllend; Erfüllung	cumplir; cumplidor; cumplimiento
erinnerungsmäßig	recordativo
erscheinen; erscheinend; Erscheinung	aparecer [GII, T]; que aparece *o* lo que aparece, (aparente [T], fenoménico [GII]); aparición [GII, T], (aparecer [GII], apariencia [GII], fenómeno [BI, T])

El verbo simple *erscheinen* no presenta mayores problemas: es *aparecer*; pero su familia es una de las que mayores proble-

mas de traducción presenta, sobre todo por las diversas connotaciones de la familia correspondiente en castellano. Para evitar el sentido de "lo que parece ser y no es" o simplemente "lo que parece ser" que tiene *aparente*, no hemos empleado esta palabra como traducción de *erscheinend* (salvo en una ocasión en que el contexto lo exigía). Por una razón semejante preferimos *aparición* como traducción de *Erscheinung*, en lugar de *apariencia*, aunque sabemos que diversos contextos en otras obras exigen esta última. *Fenómeno* debería reservarse para *Phänomen*; además, este término y su familia tienen ya suficientes enredos conceptuales por sí mismos, como para mezclarlos además con los de *Erscheinung*. Finalmente, una *Selbsterscheinung* es la aparición de "algo" *en sí mismo*, es decir, no mediante una representación, imagen o signo; es por ello la "aparición de ello mismo", y no "aparición en sí misma", como sugeriría por analogía la traducción de [W] de *Selbstgebung* (véase esta palabra y *Selbsterscheinung*).

Erscheinungsweise	modo de aparición [P], (variante fenoménica [Gi])

Véase *erscheinen*.

Evidenz	evidencia
Evidenz der Erfahrung	evidencia de la experiencia
Existenz	existencia
Existenzsetzung	puesta en existencia, (poner una existencia [Gii])

Véase *Setzung*.

Farbenabschattung	matiz del color [Gii]
Faktum	hecho
festhalten; Festhaltung	sujetar, (mantener fijo [Gi], fijar [P], retener [T], mantener [Gi, P], sentar [V]); sujeción

Parece conveniente reservar *retención* para *Retention*, que tiene un significado muy distinto; *fijar* para *fixieren*. El sentido de *festhalten*, que debe aclararse a través de las exposiciones

de Husserl, es precisamente el de una *sujeción*, una "inmovilización", un prendimiento como con alfileres mentales de un contenido.

feststellen; Feststellung	comprobar; comprobación [GII, V], (afirmación [GII], consideración [GII])
Formensystem	sistema de formas
Formidee	idea-forma [P], (idea formal [BII])
Fortgang	marcha
fortgehend	en proceso
fortstreben	aspirar
fortweisen	apuntar
ganz	entero, enteramente
Gebilde	formación [V], (producto [GII])
Gegebenheit	darse, dato [BI, V, GII], (dado [GII], manera de darse algo [GII])

A pesar de la importancia de este concepto en el pensamiento de Husserl, no hay manera de poder traducirlo consistente y uniformemente. La traducción tiene que atenerse al contexto y acudir en muchos casos a circunloquios y construcciones en torno al *dar, darse, ser dado, dato*, etc. Véase *Selbstgebung*.

Gegebenheitsmodus	modo de darse
Gegebenheitsweise	modo de darse [GII, P, V], (modo de estar dado [V])
Gegenstand; gegenständlich; Gegenständlichkeit	objeto; objetivo; objetividad

Acerca de la distinción entre *Gegenstand* y *Objekt*, véase bajo *Objekt*.

Gegenstandtypus	tipo de objeto

Gehalt	contenido [GI, P]
Geltung	validez [GII, P, V], (valor [P, GI], vigencia [P])

Véase *Gültigkeit*, que hemos tratado como sinónimo de *Geltung*.

gemeint	mentado [P, W], (mencionado [V], asumido [GI])

Véase bajo *meinen* (infinitivo de este participio) y *vermeinen*.

geradehin	directo, directamente [BII]
Gesetzlichkeit	conjunto de leyes *o* leyes [V], (legalidad [MG])
Gesetzmäßigkeit	legalidad [P], (ley [GI, MG, V], leyes [MG])
gesetzt	puesto
Gestalt	configuración [V], (figura [GII])
Gestaltqualitäten	cualidades figurales [GI], (cualidades de la figura [MG], cualidades de la estructura [P])

Adoptamos la traducción de Gaos. En el campo de la psicología se ha traducido a veces por *cualidad formal. Gestaltqualitäten* son, siguiendo el *Philosophisches Wörterbuch* de Heinrich Schmidt y Georgi Schischkoff (Alfred Kröner Verlag, Stuttgart, 1978), propiedades de totalidades, en particular de configuraciones, que no se producen o no son resultado de las propiedades de las partes de estas configuraciones, sino que son inherentes a la configuración como tal. Por ejemplo, la vivencia de un acorde es totalmente distinta de la suma de las vivencias de los tonos parciales. Sobre su descubrimiento, realizado por Ehrenfels, se fundó la llamada Teoría de la Gestalt o Psicología de la Gestalt.

gliedern (sich).	articular(se)
Grund	razón, fundamento

Grund und Boden	fundamento y base [GI, P], (terreno [GI])
Grundlage	fundamento
Gültigkeit	validez [GI, P, GII, V]
herausheben	poner de relieve [GII]
herausstellen	poner de manifiesto [GI, GII], (exponer [P, V], revelar [MG])
herstellen	producir
hervortreten	resaltar, (presentar [V])
hineinerfahren	ponerse a experimentar
hineinleben	ponerse a vivir [V]
ideal	ideal
ideell	ideal

Para distinguir los términos alemanes *ideal* e *ideell*, traducidos ambos por *ideal*, ponemos siempre entre corchetes [*ideell*] al lado de la palabra española, cuando se trata de la traducción de ese término. Véanse bajo *real* las aclaraciones sobre el sentido de estas palabras.

inne sein	darse cuenta
inne werden	percatarse
Intentionale (das)	elemento intencional
klären; Klarheit; Klärung	aclarar; claridad [GII, V, W], (lucidez [R]); aclaración [GI, P, MG], (clarificación [V])
körperlicher Leib	organismo corporal

Leib

Véase *körperlicher Leib*.

leisten; leistend; Leistung	obrar; operativo; obra [GI, P], (acción [GII], operación [V], efecto [GII])
Mehrmeinung	mención-de-más

Véase *meinen; Meinung.*

meinen; Meinung	mentar [P, BI, W], (asumir [GI]); mención [V, BI, W], (asunción [GI], *en contextos no técnicos lo normal es* opinión.

Uniformamos con la familia de *mentar* la familia de *meinen*, tratándose de un concepto cuyo sentido debe extraerse de las propias exposiciones de Husserl y que, así, resulta difícil confundir con las acepciones más comunes de esa familia en español. *Meinen* (*mentar*) es, dicho toscamente, lo que hace un acto de conciencia al dirigirse a un objeto: mienta el objeto, lo tiene como tal. Cierta dificultad presenta la traducción de *vermeinen* y su participio *vermeint.* Puesto que nos parece que Husserl emplea, por lo menos en la gran mayoría de los casos dentro de contextos "técnicos", ambas parejas (*meinen-gemeint; vermeinen-vermeint*) como sinónimas, las hemos traducido de la misma manera; pero puesto que podría pensarse que *vermeinen-vermeint* encierra una connotación que está ausente en *meinen-gemeint* (la de un mentar "que no se compromete con la realidad de su objeto" o que incluso "lo tiene por no existente"), ponemos siempre entre corchetes la palabra alemana cuando se trata de *vermeinen* o *vermeint.*

Mitgegenwärtigkeit	co-presencia
Neubau	reconstrucción
Neubildung	innovación
Neugestaltung	renovación
nichtig	nulo
Nichtsein	no ser

Objekt; objektiv; Objektivität — objeto; objetivo; objetividad

Para distinguir esta traducción de la de *Gegenstand* y su familia, ponemos entre corchetes "*ob*" siempre que se trata de *Objekt* o de términos de su familia. La distinción, que es práctica común en las traducciones de Husserl al inglés, no ha parecido conveniente a los traductores de Husserl al castellano —y quizá no sin razón. En efecto, en ningún lugar de sus obras (hasta donde sé) introduce Husserl expresamente una distinción de sentido entre ambos términos o familias. Esta distinción tendría que hallarse *en el uso* que hace de ellos, y éste los trata, *aparentemente*, como sinónimos. Roberto J. Walton, [W], cree descubrir una diferenciación según la cual *Objekt* sería el "correlato de la conciencia en sentido amplio" y *Gegenstand* el "correlato de la captación en que se presta atención a algo". Sin poner de ningún modo en duda la distinción *conceptual* aquí aludida, es dudoso que ésta acarree una distinción terminológica. Ésta parece contar con cierto apoyo en el uso que hace Husserl de ambos términos en el § 37 del Libro Primero de *Ideas* (ver *Husserliana* III, Martinus Nijhoff, La Haya, 1976, pp. 75–77), pero ese uso no es consistente ni siquiera en el mismo § 37 (en las líneas 14–24 de la p. 77 Husserl habla de la objetivación por la cual el pleno objeto [*Objekt*] intencional se convierte en objeto [*Gegenstand*] atendido, "representado", y para ello emplea la palabra *Objektivation* y no *Vergegenständlichung*). Tampoco es consistente el uso en que nos basamos nosotros para distinguir ambos términos en esta traducción, pero sí tiene mayor relevancia, por lo menos en estas Conferencias: Husserl le da aquí a *Gegenstand* una extensión más amplia: es un objeto cualquiera, de cualquier especie; *Objekt*, en cambio, es un objeto que no pertenece al ámbito de la subjetividad; una vivencia, por ejemplo, es un *Gegenstand* o puede serlo, pero no puede ser *Objekt*. (Véase sobre este punto la "Introduction to 'Husserl's Inaugural Lecture at Freiburg im Breisgau (1917)'", de Robert Welsh Jordan, en *Husserl. Shorter Works*, editado por Peter McCormick y Frederick A. Elliston, University of Notre Dame Press y The Harvester Press, Notre Dame, 1981, pp. 3–7; y adviértase el empleo de los términos en el texto original del mismo discurso inaugural en Friburgo ("Freiburger Antrittsrede: 'Die reine Phänomenologie, ihr Forschungsgebiet und ihre Methode'", *Husserliana* XXV, Martinus Nijhoff, Dordrecht, 1987, pp. 68–81) y en la traducción inglesa

de Welsh Jordan ("Inaugural Lecture", pp. 9–17 de *Husserl. Shorter Works*).

Objekttypus	tipo de objeto
Objekt-Typus	tipo de objeto
original	original [W]
originär	originario [GII], (original [W])
präsumptiv	presuntivo
Raumding	cosa espacial [GII]
raumdinglich	de cosa espacial, (de cosas espaciales [P], de las cosas en cuanto espaciales [GI])
real; Realität	real [V, R], (real en sentido estricto [GII]); realidad [GII, V, R], (verdadera realidad [GII], realidad en sentido estricto [GII])

Para distinguir *real* de *wirklich* y de *reell*, que también traducimos por *real*, damos entre corchetes "*real*" siempre que se trate de *real* o *Realität*. Lo real [*real*] es en Husserl lo que pertenece al mundo espacio-temporal, al mundo de los cuerpos, de lo físico, o está entrelazado con él. Lo real (traducción de *wirklich*) es lo que efectivamente existe, independientemente del ámbito de ser que le competa. Lo real [*reell*] es, por decirlo así, lo que tiene "naturaleza subjetiva", el "ser-de-conciencia", lo que efectivamente existe en la conciencia, en oposición a lo que concierne al objeto intencional de la conciencia, a lo que la conciencia mienta. El concepto opuesto de *real* [*real*] es lo *ideal* [*ideal*] o lo *irreal*; el opuesto de *real* [*reell*] es, por lo menos en estas Conferencias, lo *ideal* [*ideell*]. Lo ideal [*ideal*] y lo ideal [*ideell*] no coinciden, pues algo ideal [*ideell*] (es decir, algo mentado por la conciencia, pero que es ideal en cuanto no tiene "realidad de conciencia"), puede ser sin embargo real [*real*]. Así pues, *ideal* [*ideell*] viene a ser, en cierto modo, sinónimo de *intencional*.

rechtfertigen	justificar

reell — real [GII, P, GI], (ingrediente [GII, V, BI])

Para distinguir este término de *real* y *wirklich* lo ponemos siempre entre corchetes detrás de la palabra española. Lo mismo cuando se trata de *ideal* [*ideell*] para distinguirla de *ideal* [*ideal*]. Véase bajo *real* para las aclaraciones correspondientes.

Regelstruktur — estructura regular

Rückgang — retroceso

Sache — cosa [GII, T, BI]

Para distinguirlo de *Ding*, ponemos siempre entre corchetes la palabra alemana. *Sache* es "cosa" en su sentido más indeterminado: es cualquier "cosa". *Ding*, en cambio, es una cosa corpórea, física, espacial.

sachfern — alejado de los hechos

Sachlage — situación, circunstancias

Sachverhalt — estado de cosas, (situación objetiva [V, BI], hecho objetivo [GI], objeto lógico [P], relación [GII], relación objetiva [GII])

scheiden; Scheidung — distinguir; distinción [V]

Schein — ilusión [V], *en un caso en que el contexto lo exigía*: apariencia, (apariencia [GI, P], pura apariencia [GII])

Schein es, precisamente, *apariencia*, como se usa normalmente en la frase "ser o apariencia"; significa "lo que parece ser y no es". No lo hemos traducido uniformemente por *apariencia* para evitar confusiones con los otros sentidos filosóficos (y también fenomenológicos) de esta palabra.

schein-seiend — parecer-existente

Schichtung — estratificación

schlechthin	pura y simplemente
Schlußweise	inferencia
schöpfen	sacar, extraer
seiend	que es, que existe, existente [V, GII, GI, P]
Seiende	existente, (ente [V, T])
Seinsanspruch	pretensión de ser
Seinsboden	base de ser
Seinsgeltung	validez de ser
Seinsglauben	creencia en el ser
Seinsphänomen	fenómeno de ser
Seinsweise	modo de ser
selbständig	independiente [MG, GI]
Selbstauslegung	autoexposición [GI, V], (autoexplicitación [P], explicitación de sí mismo [P])
Véase *auslegen*.	
Selbstbesinnung	autoexamen, (autorreflexión [V], reflexión sobre sí mismo [V], meditación sobre sí mismo [BII, P])
Véase *besinnen*.	
Selbsterscheinung	aparición de ello mismo
Véase *erscheinen*.	

Selbstgebung; Selbstgegebenheit — darse ello mismo, (darse-en-sí-mismo [W], acto de darse las cosas mismas [V]); darse ello mismo, (presencia auténtica [GI], darse en sí mismo [GII, BI], dato auténtico [GI], darse las cosas mismas [BI], darse [V], acto de darse [V])

Sirven aquí las observaciones que hacemos para *Selbsterscheinung* (véase bajo *erscheinen*). *Selbstgebung* es el darse de algo *en sí mismo*, no a través de representaciones. En el retrato o la fotografía, por ejemplo, algo *se da*, pero no se da *en sí mismo*. Véase *Gegebenheit*.

selbstverständlich — comprensible de suyo, que se comprende de suyo

Utilizamos esta traducción por haberse generalizado ya en las traducciones. Otra posibilidad, en algunos contextos más adecuada, sería *sobrentendido*. *Selbstverständlich* es para Husserl precisamente lo que se acepta o se asume sin cuestionamiento, lo que resulta "natural", sobrentendido. Normalmente lo emplea con el fin de señalar la necesidad de abrir el cuestionamiento, de criticar la incuestionabilidad. En algunos casos, sin embargo, lo emplea sin ese matiz crítico, refiriéndolo a sus propias tesis o afirmaciones (que serían entonces "obvias", "evidentes", etc.).

Setzung — posición [GII, W], *pero cuando forma parte de una palabra compuesta*: puesta en...

sich-fort-erstrecken — continuo extenderse

Sinnenschein — ilusión de los sentidos

Véase bajo *Schein*.

Sinnesschöpfung — creación de sentido

sinnlich — sensible

So-sein — ser-así [P], (ser de un modo [GII], esencia [GI])

Sozialität	socialidad [P, BII]
starr	rígido
stehend	estable [GI, P]
Stellungnahme	toma de posición [P, GII], (acto en que se toma posición [GII])
streben	aspirar
Strom; strömen; strömend	corriente [GII]; correr, (fluir [GI, P]); corriente, fluyente
Strukturform	forma estructural [P], (estructura [GI])
Stück	fragmento
Teilung	división [GI, P, V]
Tun	proceder, (hacer [GII])
Übergang	transición, (tránsito [V])
überhaupt	*como calificativo de sustantivos*: en general [GI, V]

Evitamos esta expresión ("en general") para *allgemein*, para que pueda distinguirse entre las dos expresiones alemanas.

Umbildung	transformación
Umsturz	derrocamiento
Umwelt	mundo circundante [GII, P]
unbeteiligt	no partícipe, (desinteresado [GI, P])

Desinteresado traduce en [GI] y en [P] tanto a *uninteressiert* como a *unbeteiligt*.

universal	universal
Unklarheit	falta de claridad, (oscuridad [GII])

unselbständig	dependiente [GII], (subordinado [GI], no-independiente [MG, P])
unterscheiden;Unterscheidung	diferenciar, (distinguir [GI, P]); diferencia
Unvernunft	sinrazón
Urbegriff	concepto primitivo
Urbild	prototipo
ursprünglich;Ursprünglichkeit	primigenio, (primordial [MG], primitivo [MG, GI, GII], original [V], originario [GI, P, W]); primigenidad, (originalidad [V])
Veränderung	mudanza, (mutación [GI], transformación [P])
vereinzelt	aislado
vergegenwärtigungsmäßig	en el modo de la presentificación

De acuerdo con la traducción de *Vergegenwärtigung* (término que no aparece en las Conferencias) como ***presentificación*** [P, W], con el propósito de no confundir con *Vorstellung* = *representación*, término más extenso y más rico en connotaciones. *Vergegenwärtigung* es una "presentación", pero, precisamente, la presentación de algo "ausente": la manera, diríamos, como lo no-presente se presenta (sin dejar de estar ausente). Lo presente, literalmente, es lo presente en la percepción; lo no percibido, lo no presente, se "presentifica" en recuerdos, imágenes, fantasías... "Presentificación" es el género de estas diferentes especies de actos que "presentan en ausencia".

verharrend	persistente [GI, P]

vermeint	mentado [GII, P], *pero en contextos no técnicos*: presunto, (mencionado [V], significado [V], presunto [GI, GII], asumido [GI], supuesto [BII], presumido [GI])

Para distinguir este participio de *gemeint*, ponemos entre corchetes la palabra alemana detrás de la española. Véase *meinen*.

vermögen; Vermögen	ser capaz; capacidad, facultad, (facultad [V], potencialidad [V])
vermutlich	conjetural
verweisen	remitir
Vieldeutigkeit	multivocidad [V]
Vielfältigkeit	diversidad
voll	pleno
völlig	completo
vorgegeben	pre-dado
Wendung	giro
wirklich; Wirklichkeit	real [MG, GI, GII, P], (efectivamente existente [V]); realidad [GI, GII, R], (realidad en general [GII], existencia efectiva [V], efectividad [V])

Para no confundir las traducciones de *wirklich* con las de *real* y *reell* (traducidos los tres como "*real*"), en estos dos últimos casos hemos puesto, como ya advertimos, el término alemán entre corchetes detrás del español. Así, cuando "real" o "realidad" aparecen solos, son traducción de *wirklich* o *Wirklichkeit*. Véanse bajo *real* las aclaraciones de sentido correspondientes.

Ziel	meta
Zug	rasgo

ÍNDICE

Las conferencias de París, No. 48 de la Colección Cuadernos del Instituto de Investigaciones Filosóficas, se terminó de imprimir el 30 de junio de 1988 en los talleres de Olmeca Impresiones Finas, S. A. de C. V. Su composición y formación se realizaron en computadora utilizando el programa TEX, con un formato diseñado por Miguel Navarro Saad y Antonio Zirión Q. La edición estuvo al cuidado del traductor y consta de 2,000 ejemplares.